

نظرة في المنهج الاجتهادي

للفقية المُجَدِّد العلّامة المرجع

السيّد محمد حسين فضل الله

جعفر السيّد محمد حسين فضل الله



المركز الاسلامي الثقافي

نظرة في المنهج الاجتهادي

للفقيه المجدّد المرجع
السيّد محمّد حسين فضل الله (رض)


بسم الله الرحمن الرحيم

نظرة في المنهج الاجتهادي

للفقيه المجدّد المرجع

السيّد محمّد حسين فضل الله (رض)

جعفر السيّد محمّد حسين فضل الله

المركز الإسلامي الثقافي
مجمع الإمامين الحسنين (ع)
بيروت - حارة حريك

المقدّمة

لقد وضع الفقيه المجدّد المرجع السيّد فضل الله(رض) اللّبنات الأساسيّة للمنهج الاجتهادي التجديديّ المستنِد إلى القرآن الكريم و السنّة النبويّة الشريفة و أئمّة أهل البيت عليهم السلام...إضافةً إلى تحديده للمعايير الشرعيّة التي ترتقي بالاجتهاد إلى أن يعيش روحيّة العصر،راسماً لهذا العصر الحلول لكلّ ما يواجه الإنسان من مشاكل و تحدّيات،حيث لا بدّ للفقيه أن يوضح معالمَ الحلول،و يحدّد الأساليب التي تعالج المشكلات،و تواجه التحدّيات انطلاقاً من الفهم الإسلامي الأصيل الذي نزعم أنّه قادرٌ على مواكبة حركة الإنسان كلّه في الحاضر و في المستقبل...

و ما يُسجّل للسيّد فضل الله(رض) أنّه أخرج الفكر الإسلاميّ بما هو فقهٌ و عقيدة و مفاهيم و ما إلى ذلك من الاحتباس في شرنقة المذهبيّة،و التمسّك بالمشهور غير الكاشف عن رأي الإسلام،إلى الفضاءات القرآنيّة التي تساعد على إنتاج الأفكار الأصيلة، والتي يجد فيها الإنسان خلاصه من كلّ تعقيدات الحياة ليعبد الله عن بيّنة،معتزّاً بإسلامه العظيم القادر على مواكبة و معايشة كلّ زمان و مكان...

و نحن في المركز الإسلامي الثقافي إذ ننشر هذه الدراسة لسماحة السيّد

جعفر فضل الله،فإنّنا نفخر أنّنا نعمل على نشر قيمة إضافيّة من قيم الفكر الإسلامي،حيث أخذنا على أنفسنا أن نضع بين أيدي القرّاء الكرام على الدّوام كتابات رجالات الوعي و الأصالة لنساهم في تشكيل تيّارالوعي الذي صرنا أحوج ما نكون إليه في هذا العصر...

والله الموفق

المركز الإسلامي الثقافي

شفيق محمد الموسوي

رجب١٤٣٢هـ - حزيران٢٠١١م

بين يدي البحث

هذا البحث هو محاولةٌ لاستكشاف المنهج الاجتهاديّ عند الفقيه المجدّد، المرجع الإسلامي، السيّد محمّد حسين فضل الله (رض)؛ الذي لا يزال الكثيرون -ونحن منهم- يجهلون حجم مساهمته في التجديد الفكريّ الإسلامي، العقيديّ والفقهيّ والفكريّ العام، لا على مستوى الأفكار والنظريّات الجديدة فحسب، بل على مستوى المنهج الذي يشكّل اللّبنة الأساسيّة لاستمرار وديمومة النتاج التجديديّ على مستوى الأفكار والنظريّات، وهو الذي يسمح بالتراكم والتطوير الفكري. وأعتقد جازماً - بإذن الله - أنّ الزمن سيؤرّخ للتجديد لما قبل السيّد فضل الله وما بعدَه، سواء على صعيد الفكر الإسلامي العام، أو الفقه، أوعلى صعيد المنهج والأصول؛ لأنّ التجديد لا يُقاس ببعض الفتاوى والأفكار بقدر ما يُقاس بالنظريّات التقعيديّة التأصيليّة التي تمثّل مفردات مناهج البحث والتفكير.

بل قد لا يبالغ المرء حين يقول إنّ السيّد فضل الله قد فتح نوافذ عديدة للخروج بالفقه والفكر الإسلاميَّيْن من ربقة المَذْهَبَة، ليطرح حتّى التفكير في الإطار المذهبيّ كجزءٍ من التفكير العلميّ الموضوعيّ الخارج عن الإطار العصبويّ إلى فضاء الدليل والبُرهان.. كما أنّه، باعتماد منهج يُعيد للقرآن الكريم أصالتَه وحضوره في إنتاج الأفكار والمفاهيم وضبطها، يفتح الباب على مصراعيه لحوارٍ فقهيٍّ فكريٍّ إسلاميٍّ فوق المذهبي، يسمح بإعادة النظر بالكثير من الأفكار والآراء الفقهيّة، والفكريّة عموماً، على ضوء هذه المرجعيّة

– أعني القرآن – المتّفق عليها بين المسلمين جميعاً، والتي لا يناقش أيٌّ منهم في عصمتها، وسلامة نصّها من أيّ زيادةٍ أو نقصان.

وبنظر كثيرين، فإنّ السيّد فضل الله الذي خرج بأصول الفقه من تعقيدات الفلسفة التجريدية حتى كاد أن يضيّق كثيراً المسافة بين المدرسة الأصوليّة والمدرسة الأخباريّة، وشكّل حلقة وسطاً بين النهج النصوصيّ التقليديّ من جهة والنهج العقليّ الانفتاحيّ من جهة أخرى، كما أسّس نقطة لتقارُب نسبيّ بين الفقه الشيعيّ الإماميّ وبين الفقه السنّيّ بعد تأكيده على مرجعيّة القرآن وحاكميّته على فهم السُّنّة. وقد يبدو أنّ للسيّد فضل الله الدور البالغ في المصالحة بين النصّ الدينيّ والواقع، وبين فهم الدين والعلم الحديث؛ أو بتعبير أكثر شموليّة: بين عالَم التشريع وعالَم التكوين الصادرَيْن عن الله عزّ وجلّ، الخالق والمشرّع؛ وهو أمرٌ يُمكن أن يُبنى عليه الكثير في نقلة نوعيّة في العصر الحديث على مستوى الدراسات المتعلّقة بموقع الدين من الحياة عموماً، ومن حركة العلم الحديث ومناهجه على وجه الخصوص.

وإذ أقدِّم هذا البحث بين يدي القرّاء الأعزّاء، ألفت عنايتهم إلى ما فرضته طبيعة البحث من الاصطلاحات الفقهيّة والأصوليّة المستخدمة في الحقل الحوزويّ التخصّصي، ولا سيّما في بعض الأمثلة، مع أنّني حاولتُ قدر المستطاع أن تبدو اللّغة سهلة التناول عموماً.

وأخيراً، أرجو من الله تعالى أن ينفع به، وأن يجعل ثوابه قربةً له، وثواباً واصلاً إلى روح الوالد والأب والصديق، والمرجع والقائد والملهم، والمجاهد الصابر.

جعفر السيد محمّد حسين فضل الله

بيروت: ١٤ جمادى الثانية ١٤٣٢هـ

الموافق لـ: ١٧ أيّار ٢٠١١ م

مدخل إلى المنهج الاجتهادي للفقيه السيّد فضل الله

يمثّل الاجتهاد المجال الحيوي لمعرفة الدِّين، في بُعدَيْه الأساسيَّيْن، العقيديّ والتشريعيّ، وذلك بافتراض أنّ العقيدة قائمةٌ على أساس الاجتهاد العينيّ على كلّ مسلم، بحيث يُنتج كلُّ مسلم منظومة اعتقاداته على أساس ما يبذله من جهدٍ في معرفة أساسيّات العقيدة بالحدّ الأدنى، علماً أنّنا قد نطلق عليها مصطلح الاجتهاد بشيءٍ من المجاز بعد أن كانت - ولا سيّما في التوحيد - أقرب إلى الأمور الفطريّة منها إلى الأمور التي تحتاج إلى إعمال نظر.

وليس من شكٍّ أنّ طبيعة المصادر التي اعتُمدت تاريخيّاً لمعرفة الشريعة الإسلاميّة تفترض الاجتهاد؛ لأنّ هذه المصادر لا تقدّم معرفةً جاهزةً بقواعد الشريعة أو بأحكامها التفصيليّة، وإنّما شكّلت - في مدى التاريخ - تراكماً اختلط فيه الغثُّ بالسمين، والصحيح بالمعتلّ والسقيم، كما اختلط فيه ما انطلق من المصدر الأصيل بالدخيل من أفكار وثقافات أخرى، ناهيك عن كثيرٍ من الأفكار التي كانت أشبه بالمسلّمات أو كانت مشهورات في زمانٍ سابق، فتوقّف عندها المتأخّرون من العلماء فأثبتوا وهنها وضعفها فأصبح المشهور اللاحق على خلاف المشهور السابق، وانقلبت المسلّمات السابقة إلى التسليم بخلافها.

وقد مرّ العقل الاجتهاديّ الشيعيّ الإماميّ الاثنا عشري بمراحل قد تُعتبر صعوداً تارةً وهبوطاً أخرى أو اتّجاهاً رتيباً ثالثةً، وذلك طبيعيّ؛ بسبب تأثّر الفكر

عموماً بالمتغيّرات التي تعرض على الواقع الإنسانيّ بعامّة، علماً أن التشيّع(*) في امتداد الزمن الماضي – مرّ بمراحل ضغط عديدة، داخليّة وخارجيّة، أثّرت في تفاوت أنماط التفكير وأساليب مقاربة الأمور، بما أدّى أحياناً إلى بروز أفكار لدى صحابة أئمّة أهل البيت عليهم السلام قد لا يوافق عليها الأئمّة عليهم السلام، حتّى وأولئك الصحابة يحتكّون بأئمّتهم صباح مساء، وهو ما نجده على سبيل المثال في ما رواه الكليني بإسناده عن زرارة، قال: دخلت أنا وحمران – أو أنا وبكير – على أبي جعفر عليه السلام. قال: قلت له: إنّا نمدّ المطمار، قال: **وما المطمار؟** قلت: التر(**)، فمن وافقنا من علويّ أو غيره تولّيناه، ومن خالفنا من علويّ أو غيره برئنا منه، فقال لي: **يا زرارة، قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً﴾**[1] أين الـ **﴿مُرْجَوْنَ لأَمْرِ اللّهِ﴾**[2] أين الذين **﴿خَلَطُواْ عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً﴾**[3]؟ أين **﴿أَصْحَابُ الأَعْرَافِ﴾**[4]؟ أين **﴿الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾**[5]؟. وزاد حمّاد في الحديث قال: فارتفع صوت أبي جعفر عليه السلام وصوتي حتّى كان يسمعه من على باب الدار[6].

(*) استخدمنا مصطلح التشيّع هنا مع إشارتنا إلى مرحلة زمنيّة لم يكن قد تشكّل فيها هذا المصطلح في المجال الإسلامي، ولكن اعتمدنا على مآل الأمور في ذلك، باعتبار أنّ التشيّع انطلق ـ على المستوى الفكري العقدي ـ من خلال الاختلاف في مسألة الخلافة والإمامة، وقد شكّلت الإمامة المصدر الأساس للتشيّع لاحقاً، بدءاً من الإمام عليّ عليه السلام وحتّى الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر عجل الله فرجه، ما مكّننا من استخدام المصطلح كإشارة إلى هذه المدرسة الفكريّة التي يعتقد المسلمون الشيعة أنّها تمثّل الامتداد الطبيعي لما أتى به رسول الله صلى الله عليه وآله.

(**) كلمة فارسية معناها الحبل الذي يُستعمل للقياس المعماري.

(١) [النساء :٩٨]

(٢) [التوبة:١٠٦]

(٣) [التوبة:١٠٢]

(٤) [الأعراف:٤٨]

(٥) [التوبة:٦٠]

(٦) الشيخ الكليني، الكافي، ج٢، ص٣٨٢-٣٨٣

ومن الواضح ما أصاب الفكر الاجتهادي بعد الشيخ الطوسي (ره)، حيث اشتُهر تلاميذه بالمقلِّدة، حتّى جاء ابن إدريس الحلّي وأعاد فتح باب الاجتهاد، بالرغم من أنّ الفكر الإمامي لم يغلق باب الاجتهاد لحظةً من الزمن، وإنّما اعتبر – على مستوى النظريّة – أنّ المجتهد غير مخوّل بتقليد أحد؛ وإنّما عليه أن يتّبع ما ينتهي إليه نظره في الأدلّة، وإلا لم تبرأ ذمّته إذا لم يكن محتاطاً بين الأقوال.

والمطالع اليوم للكتب التي فهرست الخلافات بين العلماء في امتداد التاريخ الاجتهادي، أو في مصنّفات العلماء كُلاًّ على حِدَة، ينتهي بشيءٍ من الاطمئنان إلى أنّ ثمّة مراحل تاريخيّة تشكّل فيها رأي يكاد لا يكون هناك رأي يخالفه، وذاك الرأي يختلف عمّا كان سائداً من الرأي في زمنٍ آخر، ما يوحي بحيويّة الاجتهاد من جهة، وباحتياجه إلى عناصر تكفل له مساراً معيّناً بين العلماء، تأثّراً وتأثيراً، من جهة ثانية.

ولذلك، قد يكون رأيٌ ما شاذّاً في عُرف الحوزات العلميّة، وذلك عندما يصدم فقيهٌ ما الواقعَ ويُفتي بما انتهى إليه نظره الاجتهادي ممّا يكون على خلاف السائد من الرأي، ثمّ لا يلبث ذلك الرأي أن يتحوّل – بفعل ظروف عديدة – إلى أن يكون هو الرأي السائد، ويُرمى بالشذوذ ما يخالفه.

وعلى سبيل المثال، لو لاحظنا مسألة نجاسة الكافر – بما يشمل أهل الكتاب – التي كانت هي الرأي السائد تاريخياً، إلى أن أفتى بخلافها – حديثاً– المرجع السيّد محسن الحكيم (ره) [تُوفّي في ١٩٧٠م] نتيجة تغيّر وجهة نظره للمسألة، واليوم نجد أنّ الرأي السائد هو طهارة الكتابي، ويتعدّاه إلى الإفتاء بطهارة الإنسان، أو إلى التوقّف فيها على أقلّ تقدير.

معنى ذلك - بقول مباشر - إنّه ليس ثمّة نهائيّات في الفكر الاجتهادي، إلا ما يتحقّق به الإجماع تلقائيّاً نتيجة التقاء نتائج الاجتهادات؛ إذ من غير المسموح به - نظريّاً على الأقلّ - أن ينطلق الفقيه بمسبّقات على مستوى النتائج، إذا لم يكن يمثّل قناعةً لديه ولو من خلال بعض القواعد المتبنّاة، كحجّية المشهور أو الإجماع تعبّداً أو ما إلى ذلك.

من خلال هذه المقدّمة المختصرة ندخل إلى المنهج الاجتهادي للفقيه المجدِّد السيّد محمّد حسين فضل الله، الذي كانت فتاواه، كما طرحُه لمرجعيّته الفقهيّة، مثاراً للجدل، وأحياناً لحرب تشهيرٍ مفتوحة اتّخذت من كلماته وفتاواه مادّةً لها، في تحريك مشاعر عامّة الناس، وشهدت بعض أوساط الحوزات العلميّة إطلاق فتاوى تحكم عليه بالضلال أو بالخروج من دائرة المذهب، في الوقت الذي لجأ فيه بعض هؤلاء إلى استخدام آليّات مختلَف فيها بين العلماء، فنجد أنّ فقيهاً ما ينتقد رأياً للسيّد فضل الله لمجرّد أنّه مخالفٌ للرأي المشهور بين العلماء، مع أنّ ذلك الفقيه قد يكون من القائلين بأنّه لا ضير في مخالفة المشهور إذا تمّ الدليل. وكذلك بالنسبة لمخالفة الإجماع، وهكذا وجدنا سلسلة القواعد التي أُطلقت كمسلّمات في عمليّة إدارة الحملة ضدّ أفكار السيّد فضل الله؛ هذه الحملة التي أخذت عنواناً عريضاً لها، هو العنوان الفكري، العقيديّ والشرعيّ على حدٍّ سواء، في حين نظر فيه الكثيرون إلى خلفيّات أخرى تتّصل بأكثر من جهة دوليّة وإقليميّة، سياسيّة وغير سياسيّة، التقت كلّها على ضرب هذه التجربة التي مثّلها السيّد فضل الله بشكلٍ وبآخر.

ولذلك، لا أظنّ بإمكان أحدٍ التغاضي عن طبيعة المرحلة التي عاشتها مرجعيّة السيّد فضل الله، بل وما قبل طرحها، والتي كانت تشهد تغيّرات كبيرة على مستوى المنطقة، سواء في الهجمة الخارجيّة على الإسلام بعد سقوط

الاتّحاد السّوفياتي، أو في المصالح الإقليمية التي تتحرّك على طريقة الإثارة المذهبيّة في مقاربة القضايا السياسيّة التي تواجه الاستكبار. أضف إلى ذلك، طبيعة التعقيدات المتّصلة بمسألة المرجعيّة بين الحوزات العلميّة، أو في الطريقة التي تتأثّر فيها المواقع العلمائيّة بذهنيّة عامّة الناس والجماهير، أو طبيعة العناصر التي يتميّز بها السيّد فضل الله بما يجعل منافسته أمراً بالغ الصعوبة من قِبَل أكثر من جهة؛ وما إلى ذلك، فلا يمكن التغاضي عن كلّ ذلك لفهم طبيعة التجاذبات التي حكمت حركة الحملة والصراع آنذاك.

إضافةً إلى هذا كلّه، فإنّ ثورة الاتّصالات وتقدّم التكنولوجيا، وتنوّع الأفكار والاتّجاهات التي صوّبت سهامها إلى الداخل الإسلامي، أو أثارت – بطبيعتها – إشكالات أمام الفكر الإسلاميّ الذي يحتاج إلى بحثها وتوفير الإجابات العلميّة عليها، أبرَزَ الحاجة إلى الفكر الإسلاميّ الذي يجمع بين الأصالة في المصادر والمعاصرة في تلمّس المشكلات وعلاجها، من أجل تقديم فكرٍ واقعيٍّ أصيل يحقّق التجانس والملاءمة بين الطرح الإسلاميّ وبين ما انتهى إليه العلم الحديث من مكتشفات أو إبداعات، إضافةً إلى إعادة الحضور للأطر المذهبيّة مع احتدام الصراعات الدوليّة في الشأن السياسيّ تجاه المنطقة الإسلاميّة والعربيّة بعامّة، ممّا ساهم – مع انتشار النشر – إلى دخول النتاج الفقهي، وغيره، في صلب حركة التجاذب المذهبي وغيره.. كلّ ذلك وغيره جعل الفقيه أمام واقع معقّد جدّاً يفرض عليه فهمه من جهة، والبقاء مشدوداً إلى النصّ الذي يمثّل الركيزة الأساس في إنتاج الأحكام تجاه مفردات هذا الواقع، وليس تجاه عموميّاته فحسب.

الحاجة للتجديد الأصولي

وربّما فرضت المستجدّات على الفقيه أن يُعيد النظر لا في المسائل الفرعيّة فحسب، بل في آليّات الاجتهاد أيضاً ممّا اصطُلح على تسميته بـ «علم أصول الفقه» [(*)]؛ وذلك شعوراً منه أنّ تلك الآليّات لم تعدّ تمثّل قواعد يُمكن الركون إليها في عمليّة الاجتهاد اليوم بحيث يبرز الاجتهاد كأنّه يعيش أزمةً أو غربةً مع بعض القواعد الأصوليّة المسيطرة على الذهنيّة الحوزويّة العامّة، ممّا يفرض الحاجة إلى إعادة النظر في كثير منها، ولا سيّما أنّ تلك الأزمات تحفّز العقل الفقهي لكي يلتفت إلى نقاط لم يلتفت إليها سابقاً تفرض عليه التفكير بآليّات جديدة، أو إعادة الروح لآليّات تمّ التنظير لها على مستوى القاعدة من دون النزول بها إلى التطبيق العملي.

ويعتقد كثيرٌ من المهتمّين بأنّ هذه النقطة الأخيرة هي بيضة القبّان في مسألة التنظير الأصولي؛ لأنّ التفكير الأصوليّ عموماً صرف كثيراً من الجهد على مسائل تدخل – عمليّاً – في إطار الترف الفكريّ أكثر ممّا تُعدّ فعليّاً قاعدةً من قواعد الاستنباط [(**)]، ولذلك كانت تذيّل نتائج البحث فيها بأنّها ممّا «لا ثمرة عمليّة لها»، أي أنّها لن تكون قاعدة أو أداة تنفع في استنتاج أو استنباط أيّ حكم شرعيّ ينفع في ميدان العمل، في نفس الوقت الذي كانت فيه مسائل أخرى تمثّل قواعد أساسيّة نظريّاً، ولكنّها كانت تفتقر إلى التنظير لتطبيقها عمليّاً، بحيث يصبح بالإمكان استخدامها في ضبط حركة الفكر الاجتهاديّ في المسائل الفرعيّة وغيرها.

(*) وهو العلم الذي يبحث في القواعد العامة التي يحتاجها الفقيه لكي يستنبط (يستخرج) الأحكام الفقهية من مصادرها الأساسية وأهم تلك المصادر القرآن الكريم والسنّة الشريفة.

(**) قواعد الاستنباط وهي القواعد المستخدمة في الوصول إلى الأحكام الفقهية.

ميزات المنهج الاجتهادي للسيّد فضل الله

ومن هذه النّقطة بالذات ندخل إلى الميزة الأولى من ميزات منهج السيّد فضل الله الاجتهادي، وهي المرجعيّة المعياريّة(*) للقرآن الكريم.

الميزة الأولى: مرجعيّة القرآن المعياريّة

يُعتبر القرآن الكريم هو المصدر الأوّل للتشريع الإسلامي، إلى جانب السنّة الشّريفة والعقل والإجماع - على جدالٍ في حدود الأخيرَيْن - ، علماً أنّ القرآن الكريم يمثّل المصدر المعصوم الذي ﴿**لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ**﴾[1]، وبهذا تكتسب مصدريّة القرآن الكريم أولويّةً مرجعيّةً حاول السيّد فضل الله أن يترجمها عمليّاً في ما يُمكن أن نطلق عليه قواعد الضبط القرآنيّ لأدلّة الاستنباط.

ويجزم السيّد فضل الله أنّ أصالة القرآن تجعله «المصدر الأساس» لا للجانب التشريعي فحسب، بل لمفاهيم العقيدة والحياة، «لنرجع إليه في كلّ ما اختلفنا فيه، ممّا اختلفت فيه الآراء والأهواء، بحيث ننفتح عليه في كلّ مرحلةٍ من مراحلنا الثقافيّة التي تفرض علينا الكثير من الجدل حول هذا المفهوم

(*) المرجعية المعيارية للقرآن الكريم يُقصد بها جعل القرآن الكريم معياراً في فهم الأحاديث، وفي قبولها ورفضها، مما سنشرحه مفصّلاً لاحقاً.

(١) سورة فصّلت، الآية ٤٢.

الإسلاميّ أو ذاك، في ما يحكم الوجدان العامّ للمسلمين في أيّ شأنٍ من شؤون الحياة والإنسان، فلا نلتزم هذا المفهوم من خلال فهم العلماء السابقين، بل نعمل على تجديد دراسة النصّ القرآني، وخصوصاً في ظلّ المعطيات الفكريّة الجديدة التي تطرح أكثر من علامة استفهام؛ الأمر الذي يفرض إجاباتٍ معاصرةً لم يكن للقدماء عهدٌ بها، فربّما وجدنا في ظواهره معنىً لم ينتبه إليه السّابقون، وربّما كانت اجتهاداتهم في فهم ظواهره منطلقة من ذهنيّاتهم المليئة بالأعراف العامّة[*] التي تحكم منهج التفكير آنذاك، وربّما غابت عنهم بعض المقارنات بين آيةٍ وآية، أو بين ظاهر وظاهر، فنكتشف شيئاً جديداً لم يكتشفوه، - وبذلك يعتبر السيّد أنّه - «لا قداسة للقديم من خلال قِدَمه، فكم ترك الأوّل للآخر؟!»[1].

وقد يبدو للمتأمّل في منهج السيّد فضل الله في التعامل مع النصّ القرآنيّ، سواء في التفسير أو في الفقه، حضور هذه النقطة، بالذات، بحيث لا يتنكّر السيّد لفهم الماضين، ولكنّه لا يجد حرجاً من التفرّد - أحياناً - عندما يقتنع بفكرةٍ تخالف ما انتهوا إليه.

ولا بدّ هنا للسيّد فضل الله أن يؤكّد على خطأ الذين اعتبروا أنّ «القرآن كتابٌ رمزيّ لا يعلمه إلا الفئة التي جعل الله لها الميزة في فهم وحيه، فأنكروا حجّية ظواهره[**] إلا بالرجوع إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وانطلق البعض ليتحدّث عن

---

[*] الأعراف العامة هي الأفكار التي تعيش في الذهنية العامة بفعل العادات والتقاليد والتأثر بأفكار الآخرين وثقافاتهم.

(١) السيّد محمد حسين فضل الله، الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٣٠.

[**] الظواهر هي المعاني التي تفهم من الكلمات والجمل من خلال السليقة اللغوية ـ العامة والمستندة إلى اللغة الصحيحة.

تعدّد المعاني للكلمة الواحدة بطريقة عرضيّة(*) أو طوليّة(**)، واستفاد آخرون من الروايات، أنّ القرآن، في مجمل آياته، حديثٌ عن أهل البيت بطريقة إيجابيّة، وعند أعدائهم بطريقة سلبيّة، ليبقى للأحكام وللقضايا العامّة وللقصص المتنوّعة مقدارٌ معيّن - وما إلى ذلك ممّا اعتبره السيّد - خاضعاً للأجواء الخاصّة التي تبتعد بالقرآن عن أن يكون الكتاب المبين الذي أنزله الله على الناس ليكون حجّة عليهم، من خلال آياته الواضحة التي تمنحهم الوعي الفكريّ والروحيّ والشرعي، على أساس ما يفهمونه منها، بحسب القواعد التي تركّز الطريقة العامّة للفهم العامّ»[١].

ويرى السيّد فضل الله - مقابل ذلك - أنّ وصف القرآن نفسه بأنّه عربيّ يجعل عربيّته «لا تنحصر «في المسألة اللّغويّة»(***)، بل يجعلها تمتدّ لتكون عنواناً للمنهج العامّ للقواعد التفصيليّة، في أساليب اللّغة في البيان والفهم والأجواء، من حيث الخصائص الفنّية التي قد تحمل في داخلها الإيحاء والإيماء واللّفتة والإشارة، ممّا يتجاوز المدلول الحرفيّ للكلمات، على أساس أنّ الجانب التاريخيّ للاستعمال قد يضيف إليها الكثير من ظلال المعاني وخصوصيّاتها التي قد تمنحها جوّاً جديداً، وهذا هو الذي اصطلح عليه بـ«الفهم العرفي» أو «الذوق العرفي»»(****)[٢].

(*) أي أنّ اللفظ يدلّ على أكثر من معنى في عرضٍ واحد.

(**) أي أنّ المعنى الأول ينفتح على معنى ثانٍ وهكذا، مما قد يشير إليه مصطلح "بطون القرآن".

(١) الاجتهاد، م. سابق، ص١٤٠-١٤١.

(***) المقصود بها المدلول الحرفي للكلام والذي يجمد عند حدود المعنى القاموسي للألفاظ.

(****) المقصود بهذين المصطلحين السليقة العامة التي يتحرّك على أساسها التفاهم والتفهيم الكلامي في أيّ مجال لغويّ.

(٢) الاجتهاد، م. سابق، ص١٤١.

وهذا ما يجعل فهم القرآن واضحاً في دلالته، ويُعطي الفقيه الثقة بإمكانيّة فهم القرآن على ضوء ما يؤسّسه ويرتضيه من قواعد التفاهم والتفهيم الجارية بين الناس، وهذا ما يؤكّد - بحسب السيّد - كون القرآن «حجّة في إيصال الأفكار والتشريعات إلى الناس؛ فلا مجال للتعقيد اللّفظي والمعنوي، في أساليب الاستعارة أو الكناية أو طريقة التركيب، بحيث تكون المسافة بين اللاّزم والملزوم[*]، أو بين المضمون الحرفي للكلمة والغاية التي يقصدها المتكلّم، بعيدةً جدّاً بالقدر الذي تستلزم بذل الكثير من الجهد الذهني في الربط بين الأشياء؛ لأنّ ذلك يبتعد عن المنهج البياني الذي تفرضه مسألة التفاهم التي ترتكز عليها قضيّة اللّغة في طبيعتها الحركيّة»[١].

وإزاء ذلك، لاحظ السيّد فضل الله على الأسلوب الاجتهادي تأخّره عن مواكبة القرآن الكريم في أكثر من جانب، وليس في الجانب التشريعي فقط؛ وسنتعرّض في صفحاتٍ قليلة إلى نقد السيّد لهذا الأسلوب والبدائل التي اقترحها أو أثار التفكير فيها، أو طبّقها عمليّاً، مقتصرين في ذلك على ما له دخل بالمنهج الاجتهادي، وذلك في عدّة عناوين:

العنوان الأوّل: آيات الأحكام

اقتصر الفقهاء عموماً على الآيات القرآنيّة التي عالجت جوانب تشريعيّة بشكلٍ مباشر، دون غيرها، إلى درجة حصر معها الفقهاء آيات الأحكام في خمسمائة آية فقط؛ وهو اتّجاهٌ لم يوافق عليه السيّد فضل الله؛ لأنّ القرآن - في

(*) كما إذا دلّ الكلام على أنّ شخصاً احترق بالنار فيدلّ ذلك على معنى لازم للاحتراق، وهو الموت مثلاً، أو أن يدلّ الكلام على وجود دخان، فنستدلّ بذلك على وجود النار، وهكذا.

(١) الاجتهاد، م. سابق، ص١٤٢.

نظره - «انطلق في حركة الدعوة ليؤصّل القواعد في دائرتها الواسعة»؛ ولذلك عدّ جملة من الآيات الكريمة ضمن القواعد العامّة؛ كونها تشكّل - من وجهة نظره - مرجعاً تشريعيّاً لعدد من الأحكام.

وعلى سبيل المثال نذكر عدّة نماذج:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا**﴾(١)؛ فإنّ الآية وإن كانت دلالتها المباشرة تتعرّض لحكم الخمر إلا أنّها من خلال استظهار ما هو المسؤول عنه، وليس هو إلا علّة تحريمه، وملاحظة عموم التعليل(*)، يُمكن للفقيه - كما رأى السيّد فضل الله - أن يستظهر منها عموم الحكم لكلّ ما تنطبق عليه العلّة. وقد كان هذا الاستدلال من جملة الأدلّة التي ساقها السيّد فضل الله في تحريم تدخين التبغ، بتقريب أنّ كلّ ما كان ضرره أكثر من نفعه فهو حرام، ويكفي أن تثبت الصغرى(**) بالنسبة إلى التدخين ليثبت التحريم.

الثاني: قوله تعالى: ﴿**فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ**﴾(٢) حيث يرى السيّد فضل الله أنّها «ترسم قاعدة عامّة تحدّد علاقة الرجل بالمرأة بحيث لا يملك الرجل أن يجمّد حياة المرأة؛ إذ خيّره الله تعالى بين الإمساك - أي

---

(١) [البقرة: ٢١٩]

(*) كون التعليل عامّاً أنّ دائرة تطبيقاته أوسع من المعلّل، وهو في هذه الآية حرمة الخمر. بتعبير آخر: عندما يعلّل الحرمة يكون الضرر أكبر من النفع، فيمكن تعميم هذا الحكم إلى غير الخمر. كما إذا قال الطبيب لا تأكل الرمان لأنّه حامض، فيفهم منه لزوم اجتناب كلّ حامض وليس الرمّان الحامض فحسب.

(**) الصغرى هو مصطلح منطقي يقصد به ثبوت العنوان الوارد في القاعدة العامة مثلاً، ثبوته في الواقع. وفي المثال المذكور: إذا كانت القاعدة تقول كلّ ما كان ضرره أكبر من نفعه فهو حرام، وهذه القاعدة تُسمّى (الكبرى)، والصغرى هي ثبوت أنّ التدخين فعلاً ضرره أكبر من نفعه. فيكون الاستدلال على الشكل: التدخين ضرره أكبر من نفعه فهو حرام (الكبرى) فينتج: التدخين حرام.

(٢) [البقرة: ٢٢٩]

إبقاء العلاقة الزوجيّة - بالمعروف، وبين التسريح بالإحسان - أي طلاقها ورفض هذه العلاقة»[(١)].

الثالث: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾[(٢)]، حيث يرى السيّد فضل الله أنّ هذه الفقرة تؤسّس لحرّية التعاقد في الإسلام، بما يمنح العقود المستجدّة، كعقود التأمين مثلاً، شرعيّةً تشريعيّةً من دون المحاولات التي يجريها بعض الفقهاء، في إرجاعها إلى عقودٍ لها مسمّيات سابقة في عصر التشريع الأوّل، كالجعالة[(*)] أو الإجارة أو ما إلى ذلك.

وكذلك يُمكن استفادة قواعد عامّة من قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾[(٣)]، أو قوله تعالى: (﴿وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[(٤)]، وغيرهما من الآيات.

ويخلص السيّد إلى أنّ بالإمكان «من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم أن نحصل على جملة قواعد فقهيّة عامّة، قد تغطّي مساحات واسعة في حياة المسلمين - معتبراً المشكلة تكمن في - أنّ الأسلوب الاجتهادي السائد لدى الكثير من الفقهاء يتعاطى بأسلوب ضيّق جدّاً؛ إذ إنّهم ينظرون إلى كلّ نصٍّ في موردٍ خاص، بحيث تبدو لكلّ نصٍّ شخصيّة خاصّة تختلف عن شخصيّة النصّ الآخر الوارد في مورد آخر،مع أنّنا نجد أنّ أيّ إنسانٍ ملمٍّ باللّغة العربية،

---

(١) الاجتهاد، م. سابق، ص١٩٤.

(٢) [المائدة: ١]

(*) الجعالة هي الإعلان عن التعهّد والالتزام بإعطاء شيء أو القيام بعمل.، لكلّ من يقوم بعمل معيّن لذلك المتعهّد، كأن يقول قائل: من وجد سيارتي فله عليّ كذا.

(٣) سورة البقرة: ١٨٨.

(٤) سورة البقرة: ١٩٥.

وبالصِّيَغ التعبيريّة، يستطيع أن يأخذ من مجموع الموارد قواعد عامّة؛ لأنّ الموارد المختلفة قد لا تنفي، بل تؤكّد التقاءها بالخطّ العامّ الذي تشترك فيه النصوص التي وردت مثل هذه الموارد»[١].

وبذلك يبدو أنّ السيّد فضل الله يوسّع دائرة الآيات القرآنية الدالّة على الأحكام الفقهية اعتماداً على قواعد اللّغة، بشقَّيْها اللّغويّ والعرفي، بما يسمح بتجاوز العدد الذي حدّده السّابقون لآيات الأحكام، علماً بأنّ هذا التحديد هو بطبيعته نتيجة للاجتهاد أيضاً، بمعنى أنّ تحديد آيات الأحكام بخمسمائة مثلاً هو نتيجة عدم اعتباره من الناحية الاجتهاديّة لأيّ آية أخرى دليلاً على مسألة أو قاعدة فقهيّة.

العنوان الثاني: حاكميّة القرآن على مضمون السنّة

هذا العنوان إشارةٌ إلى الموقع الذي يحتلّه القرآن الكريم بالنسبة إلى السنّة الشريفة في مسألة التشريع.

والسيّد فضل الله، شأنه شأن سائر علماء الإسلام، يؤكّد على حجّية السنّة وكونها مصدراً ثانياً من مصادر استنباط الأحكام الشرعيّة، كما في تحديد المفاهيم وبيان الحقائق؛ انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾[٢]، أو قوله تعالى: ﴿**وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ**﴾[٣]. نعم، تُعاني السُّنّة من مشكلة التوثيق التي تتّصل بصحّة هذا الحديث أو

(١) الاجتهاد، م. سابق، ص١٩٥.

(٢) سورة الحشر: ٧.

(٣) سورة المائدة: ٩٢.

ذاك، بخلاف القرآن الذي هو قطعيّ الصدور(*)؛ إلاّ أنّ هذه المشكلة - كما يقول السيّد - «ليست عصيّة على الحلّ؛ فقد وضع العلماء المختصّون طرائق عديدة لإثبات الصدور وتوثيق النصوص، وإن كان ثمّة اختلافٌ بينهم في هذه الطرائق»، وليس من شكّ أنّ آليّات فهم النصّ النبوي أو الإمامي يخضع أيضاً «للقواعد العربيّة المتّبَعة في فهم أيّ نصّ عربي»، من دون أن يعني ذلك الاقتصار على ما أُنتج قديماً من خلال اختلاف المدارس النحويّة أو البلاغيّة، فإنّ بالإمكان الانفتاح «على أيّة قواعد علميّة جديدة لفهم النصّ، وذلك لتطوير طريقة فهمنا للنّصوص، ممّا يُمكن أن يقدّمه لنا الكثير من مناهج البحث أو مناهج فهم النصّ»[1].

وكذلك، فإنّ السيّد فضل الله يؤكّد على أنّ إشكاليّة تأخّر التدوين في تأثيره على وثاقة المنقول من السنّة، لا يمثّل مشكلة عصيّة أيضاً؛ «لأنّ الثقاة الذين رووا عن النبيّ ﷺ حفظوا ذلك في صدورهم وتناقلوه بينهم، وحفظه الحفّاظ عنهم - إضافةً إلى أنّ المسلمين الشيعة لم يعانوا من هذه المشكلة - لأنّهم يعتبرون الأئمّة من آل بيت رسول الله ﷺ الامتداد الطبيعيّ للنبيّ ﷺ، وأنّهم معصومون عن الخطأ، وأنّهم المصدر الرئيس بعده لتبليغ الأحكام... وأنّ الأئمّة عليهم السلام رعوا عمليّة الكتابة والتدوين، من عليّ عليه السلام إلى آخر إمام منهم»[2].

(*) أي ليس هناك شكّ في صدوره عن من يُنسب إليه، فالقرآن لا شكّ أنّه كلام الله، بينما ظنّي الصدور هو الذي يحتمل فيه أن لا يكون الكلام صادراً عن من يُنسب إليه، إذ من المحتمل أن يكون الحديث المرويّ عن النبيﷺ مثلاً مكذوباً أو خاطئاً أو مما اختلط بغيره.

(١) الاجتهاد، م. سابق، ص١٩٢.

(٢) الاجتهاد م. سابق، ص١٩٣.

نعم، بالإمكان الحديث عن المضامين التي نُقلت في كتب الروايات، وأنّ كثيراً منها كان يُنقل بالمعنى بما يسمح بتدخّل ذهنيّة الرواة وطبيعة ثقافاتهم، وبعض الإشكالات الأخرى، التي دفعت بالسيّد فضل الله - في ممارسته الاجتهاديّة - إلى التفكير في الآليّات الأقرب إلى الحصول على وثاقة المضمون المتّصل بالحكم الشرعي، كضرورة القراءة المجموعيّة(*) للروايات إضافةً إلى القراءة التفصيليّة؛ لأنّ فهم كلام أيّ متكلّم لا يكون إلا من خلال النظر إلى كلّ ما تكلّم به حول فكرة معيّنة، في حين قد تؤدّي النظرة التجزيئيّة إلى وجهة أخرى قد تبتعد عن الواقع، أو تُبرز إشكاليّات معيّنة، من قبيل المبرّر المنطقيّ لحذف جملة من الروايات يُمكن أن تكون جزءاً من الصورة الكاملة فيما لو نُظِر للروايات بمجموعها من زوايا أخرى. وعلى كلّ حال، فهذه نقطة أخرى تفصيلها في محلّها(١).

وأيّاً يكن الأمر، وبالعودة إلى العنوان الذي نحن بصدده، أعني حاكميّة القرآن، فإنّ السيّد فضل الله ينطلق من فكرة أنّ القرآن انطلق «في حركة الدّعوة والتشريع ليؤصّل القواعد في دائرتها الواسعة، أمّا السنّة فقد وردت في غالبيّتها لتحاكي تطبيقات هنا وهناك، ولتجيب عن الأسئلة هنا أو هناك؛ الأمر الذي يجعل الحديث متحرّكاً في دائرة خاصّة، وهي آفاق السؤال وكلّ القرائن

(*) المقصود من القراءة المجموعية للروايات هو محاولة استكشاف المعنى الكامل من خلال ما يظهر من مجموع الروايات، بدلاً من محاولة استكشاف المعنى مثلاً من رواية أو روايتين، ثم إخضاع كلّ الروايات الأخرى لما فهم من الرواية أو الروايتين السابقتين؛ فإنّ المعنى الذي يظهر من مجموع الروايات قد يختلف عن المعنى الذي تعطيه كلّ رواية على حدة، لأنّ كلّ رواية قد تضيء على جانب من المعنى، فإذا تكاملت الجوانب كلّها أمكن تكوّن صورة كاملة عن المعنى بنحو قد يختلف عمّا إذا نظر إلى المعنى من جانب معيّن دون آخر. [للمزيد: راجع البلوغ، السيد فضل الله، المقدّمة].

(١) يُمكن بهذا الصدد مراجعة كتاب: البلوغ، تقرير بحث السيّد فضل الله، بقلم السيد جعفر فضل الله، دار الملاك، بيروت، لبنان.

والإيحاءات المحيطة به»[1]، ليؤسّس فكرة حاكميّة القرآن على السنّة؛ إذ يعتبر سلفاً أنّ السنّة لم تتحرّك خارج الإطار القرآني، وحاكت - في تطبيقاتها - العناوين القرآنيّة، في ما تعرّض له القرآن، وهذا ما سيؤثّر حكماً على نتائج البحث ولا سيّما فيما يتعلّق بإطلاقات الأحاديث التي أخذ بها الفقهاء على عموميّتها، مع كون العنوان القرآني الذي يُعدّ دليلاً لهذه المفردة أو تلك، ليس على هذا النحو من الإطلاق..

وباختصار، رأى السيّد فضل الله أنّ ورود القرآن مورد القاعدة في موضوع معيّن، يجعلنا نُخضِع السنّة لِسَعَة الدلالة القرآنيّة أو ضيقها وليس العكس؛ لأنّ التطبيق عرفاً يُفهم منه أنّ العنوان المطبَّق هو الذي يحدّد دائرة التطبيق.

يقول السيّد في تقريره الفقهي «رسالة في الرضاع»: «إنّ لدينا منهجاً في التعامل مع الروايات والآيات القرآنيّة، وهو منهج عامٌّ ويتّصل بالقرآن وبالروايات الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام؛ بحيث نستفيد من بعضها أحكاماً ومفاهيم عامّة تكون هي الأساس في مختلفة الموارد والتطبيقات؛ فإنّ تعاملنا معها يختلف عمّا هو المعهود لدى علماء الأصول»[2].

وقد اتّبع السيّد فضل الله هذا المنهج في جملة من المسائل:

المثال الأوّل: روايات الغناء

يقول السيّد: «عندما نلاحظ أنّ الأئمّة عليهم السلام يفسّرون «**قول الزور**»[3] بالغناء

---

(١) الاجتهاد، م. سابق، ص١٩٤.

(٢) رسالة في الرضاع،تقرير بحث السيّد فضل الله،بقلم الشيخ محمد أديب قبيسي ط٢، ٢٠٠٥، دار الملاك، بيروت، لبنان، ص٣٠.

(٣) كما في ما رواه زيد الشحّام، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ: "واجتنبوا قول الزور»، قال: قول الزور: الغناء. [راجع: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، لبنان، ج١٧، ص٣٠٢، رواية ٢.

أو يطبّقونه عليه، كما يفسّرون «لهو الحديث»[١] بذلك ويطبّقونه عليه أيضاً، فنعرف أنّ الغناء المحرّم يدور مدار صدق هذين العنوانين: «**قول الزور**» و«**لهو الحديث**»، وبعد ذلك لا نستطيع أن نأخذ بإطلاقات[*] أدلّة تحريم الغناء حتّى ولو كان مضمونه حقّاً. لماذا ذلك؟

لأنّنا فهمنا من خلال استشهاد الإمام عليه السلام بالآية القرآنيّة لتحريم الغناء، أنّ مورد الحرمة هو ما تنطبق عليه الآية القرآنيّة، ليكون الغناء المحرّم هو ما كان مصداقاً لقول الزور أو لَهْوِ الحديث، وخاصّة أنّ حرمة الغناء موضوعها[٢] هو الغناء الموجود في زمانهم عليهم السلام في مجالس الخلفاء ومحافل المغنّين والذي يتناسب مع عالم أهل الفسوق، وعندئذٍ لا محالة يتضمّن كلماتٍ هي مصداق للعناوين القرآنيّة...»

وهنا نجد أنّ السيّد فضل الله يرفض طريقة الفقهاء في الجمع بين دلالة القرآن ودلالة السنّة ليعتبروا - مثلاً - أنّه «وإن لم يكن الغناء من قول الزور فالإمام يتعبّدنا[**] بجعله من مصاديقه، بحيث يريد توسعة الحكم بلسان توسعة الموضوع»، بمعنى أنّ الإمام عندما يطلق حرمة الغناء في الرواية، فهو يريد أن يوسّع الحكم المذكور بالآية - الذي لا يشمل إلا ما كان من «قول الزور» أو «لهو الحديث» المضلّ عن سبيل الله - فيُثْبت الحرمة حتى لما هو

---

(١) كما في ما رواه سهل بن زياد، عن الوشا، قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يُسأل عن الغناء، فقال: هو قول الله عزّ وجلّ: «ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليُضلّ عن سبيل الله». راجع: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، م. سابق، ص ٣٠٦، رواية ١١.

(*) لو قيل في الرواية مثلاً: الغناء محرّم، فإنّ الأخذ بإطلاق الرواية معناه الحكم بحرمة كلّ ما ينطبق عليه الغناء، سواء كان حقّاً أو باطلاً بينما لو فهمنا الرواية على ضوء القرآن، لفهمنا أنّ مقصود الرواية هو ما ينطبق عليه "قول الزور" و"لهو الحديث"؛ لأنّ الدليل على حرمة الغناء هي هذه الآيات من خلال العناوين الواردة فيها.

(٢) لعلّ المقصود هو أنّ موردها ذلك.

(**) بمعنى أنّه يثبت الحكم وإن لم يكن مشمولاً للدليل.

خارج مدلول العنوانَيْن المذكورَيْن. ويرى بأنّ «الزور – الذي هو المناط(*) في الحكم بالحرمة – متعلّق بالقول مع الطريقة الخاصّة وليس متعلّقاً بالطريقة وحدها»[١] – كما يحاول بعض الفقهاء استفادة ذلك..

وبذلك نجد أنّ السيّد وإن التقى مع بعض العلماء في النتيجة، كما يُنقل عن الفيض الكاشاني، إلا أنّه اختلف في طريقة الاستدلال، والذي تميّز فيه بارتكازه على قاعدة عامّة في علاقة العناوين القرآنيّة بما ورد في تطبيقات السنّة. وهذه القاعدة شكّلت عند السيّد مدخلاً مهمّاً في توجيه إطلاقات السنّة، وأمّنت – بنظره – آليّة لضبط تفلّت مدى الإطلاقات التي يشعر معها المتأمّل في كثير من الأحيان أنّها ليست بهذا المستوى من الاتّساع، ولكنّه لا يستطيع تجاهها شيئاً؛ لأنّ القواعد الأصوليّة المتداولة تربط الإطلاق بخلوّ اللّفظ أو العنوان عن القيد.

المثال الثاني: روايات النرد والشطرنج

المعروف بين الفقهاء حرمة هذين النوعَيْن من الآلات ولو لم يُلعب بهما القمار؛ فلا تتقيّد حرمة اللّعب بتلك الآلات بالرهن، أو بما يكون فيه اللّعب قماريّاً..

ويرى السيّد فضل الله أنّ روايات تحريم النرد والشطرنج[٢] ناظرةٌ إلى المفهوم القرآني في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**﴾[٣]؛ ونحن عندما نعرف أنّ الميسر من المفاهيم

(*) أي الأساس أو العلّة.

(١) رسالة في الرضاع، م. سابق، ص٣٢.

(٢) راجع: الحرّ العاملي، م. سابق، ج١٧، ص٣٢٣ وما بعدها، باب تحريم اللعب بالنرد وغيره من أنواع القمار.

(٣) سورة المائدة: ٩٠.

(*) أي الحرمة المطلقة لكل لعب بآلات القمار ولو للتسلية.

(**) أي الحرمة المقيدة بوجود المراهنة كما هو مدلول "الميسر".

العرفيّة الواضحة، وهو عبارة عن القمار؛ فما لم يكن قماراً لا يكون ميسراً؛ لأنّ القمار والميسر من المفاهيم المتساوية لدى العرف... فكلّ ما يكون ميسراً لا بدّ أن يكون قماراً. ويخلص السيّد إلى أنّ تطبيق «الآية على موضوع خارجيّ، والذي يكون مفهوماً بصورة معيّنة(*)، مع احتمال أن يكون بنحوٍ آخر(**)، فلا بدّ من أن يكون مورد التطبيق منسجماً مع المفهوم القرآني ولا يكون حينئذٍ موجباً لتوسعة موضوع؛ إلا إذا كان ذلك بلسان التخصيص الصريح»[1]. وتبرز هنا الشخصيّة الأدبيّة للسيّد فضل الله حين يُشكل على «ما يقوله علماء الأصول في باب الحكومة(***)، من توسعة الموضوع وتضييقه» حيث يعتبر أنّه «إذا كان لا يرجع إلى التخصيص صراحةً فلا واقع له أصلاً؛ فقولهم عليهم السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» أو «الطواف في البيت صلاة» ممّا يعتبره الأصوليّون من باب التنزيل لتوسعة الموضوع لا نوافق عليه؛ وإنّما هذا يرتبط بالجانب الشكليّ التعبيري، فـ «لا شكّ» يعني لا حكم لكثير الشكّ، وحكم الطواف هو حكم الصلاة؛ وهذا يكون من اختلاف الصورة، أي اختلاف التعبير، كما في التعبير بقولهم: زيدٌ عدلٌ، فإنّهم يريدون المبالغة في ذلك»[2].

وبذلك تكون نتيجة العنوان القرآني على روايات النرد والشطرنج وغيرهما أنّه إنّما يحرم من اللّعب ما ينطبق عليه عنوان الميسر، وهو ما يكون بِرَهْنٍ دون ما لو كان لمجرّد التسلية.

---

(١) رسالة في الرضاع، ص٣٣-٣٤.

(***) تقريب الحكومة بالمثال الآتي: إذا كان الدليل يقول: "لا صلاة إلا بطهور" فيفهم منه أنّ الصلاة لا بدّ أن تكون عن طهارة. فإذا جاء دليل يقول: "الطواف بالبيت صلاة" فُهم منه أنّ الدليل الثاني يريد أن يُدخل في حكم الدليل الأول ـ وهو وجوب الطهارة ـ فرداً جديداً عن طريق إدخاله في الموضوع ـ وهو الصلاة ـ ولكن تنزيلاً وادّعاءً وليس حقيقة؛ لأنّ مفهوم الطواف حقيقة هو غير مفهوم الصلاة. وكما تكون الحكومة بالتوسعة قد تكون بتضييق دائرة الحكم بالطريقة ذاتها.

(٢) رسالة في الرضاع، م. س، ص٣٤.

المثال الثالث: البلوغ

موضوع البلوغ من المواضيع المهمّة فقهيّاً، ويترتّب عليه انتقال الذّكر أو الأنثى من حالة الصبا إلى حالة المسؤوليّة والمخاطَبة بالتكاليف الشرعيّة بشكل مستقلّ إجمالاً بالنسبة لأولياء الأمور. ولهذا الموضوع تحديده الشرعي الذي قد يلتقي وقد لا يلتقي مع المعنى العُرفي الذي يربط البلوغ بنضوج الجسد من الناحية الجنسيّة، أي القابليّة لإنشاء العلاقة الجنسيّة؛ فمن الممكن التفكيك ابتداءً بين المعنيَيْن، العرفيّ والشرعيّ، ليُقال – مثلاً – بأنّ للشريعة الحقّ بتعليق المخاطبة بالتكاليف على أساس موضوع معيّن. وقد اشتُهر الرأي القائل بأنّ الفتاة تبلغ بالتاسعة هجريّة، مع أنّ الحيض يتأخّر عند الفتاة عن هذه السنّ غالباً؛ ولكنّ هذا الرأي استند إلى بعض الروايات التي فُهم منها عدم ارتباط السنّ بالحيض.

ولكنّ السيّد فضل الله – وفق منهجه – يعتبر أنّ العنوان القرآني، وهو «بلوغ النكاح»[1] و«بلوغ الحلم»[2]، وحتّى «بلوغ الأشدّ»[3]، يحكم إطلاقات الأحاديث الواردة في السنّة ويحدّد دائرتها، بحيث لا يمكن استفادة إطلاق الحكم بالبلوغ بتسع سنوات من دون أن تكون حائضاً؛ فكأنّ القرآن – بدلالته الواضحة – يضيف إلى السنّة قيداً حتّى يتحقّق التجانس بين دلالة الآية ودلالة الرواية.

يقول السيّد في «بحث البلوغ»: إنّ «قوله تعالى: ﴿**حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ**﴾، وقوله عزّ وجلّ: ﴿**وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَالُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ**﴾، وكذا ما ورد في السنّة الشريفة، من قوله ﷺ: «لا يُتم بعد احتلام»، أو «رُفِع القلم عن الصبيّ حتّى يحتلم»،

(١) في قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء:٦]
(٢) في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَالُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾ [النور: ٥٩]
(٣) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ [الأنعام: ١٥٢]

وغيرها ممّا هو وارد مورد بيان القاعدة في البلوغ، مع عدم إشارة القرآن إلى سنّ معيّن، كلّ ذلك يُستفاد منه أنّ العنوان الأساسي في البلوغ هو النضوج الجنسي. وبحسب المنهج الذي ارتأيناه في علاقة العناوين القرآنيّة الثابتة بالعناوين المتحرّكة الواردة في السنّة، فإنّ هذا العنوان يحكم كلّ ما ورد في الروايات عن عناوين تحدّد البلوغ بها ممّا يكون بإطلاقه اللّفظي شاملاً لما تحقّق معه العنوان وغيره.

وبعبارة أخرى: إنّ ما ورد في السنّة الشريفة في تحديدات للبلوغ بسنّ معيّن، كالتّسع والعشر والثلاث عشرة، أو في الذّكر بالثلاث عشرة والأربع عشرة والخمس عشرة وغيرها، محكومة بالعنوان القرآني الذي هو وارد مورد القاعدة، ما يعني أنّ دائرة إطلاق تلك العناوين – الواردة في السنّة – ينبغي أن تقيّد بالعنوان القرآني، لا أن تتمّ توسعة البلوغ إلى ما لا يتحقّق معه ذلك العنوان، كما قرّبه الفقهاء فيما سمّي باب الحكومة»(*)[1].

المثال الرابع: كيفيّة الغسل

ذهب المشهور من الفقهاء، إن لم يكن إجماعاً، إلى أنّ ثمّة نوعين من الغسل، الأوّل ترتيبي، ويقضي بغسل الرأس والرقبة ثمّ الجسد، متفرّقاً أو بالجملة، والثاني ارتماسي، ويقضي برمس الجسد كلّه بالماء دفعةً واحدةً. وقد فرّع الفقهاء على هذا الاختلاف جملة من الأحكام، من ضمنها – مثلاً – أنّه لو أحدث بالأصغر أثناء الغسل وأعاده ترتيباً وجب عليه التوضّؤ بعده – على خلافٍ في هذه المسألة –، وأمّا لو أعاده ارتماساً فليس عليه أن يتوضّأ بعده.

(*) تقدّم شرحها سابقاً.

(١) البلوغ، بحيث علمي فقهي لسماحة آية الله العظمى السيّد محمّد حسين فضل الله، بقلم السيّد جعفر فضل الله، دار الملاك، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م، ص١٧٤–١٧٥.

وقد لاحظ السيّد فضل الله – في ما فهمتُه من بعض مذاكراتي معه – أنّ العنوان القرآني أتى مطلقاً، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ﴾[1] المتوسّط بين تفصيلين، الوضوء والتيمّم، وهو أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ﴾[2]، حيث الأمر بالتطهّر والاغتسال مطلقٌ، وللعرف تجاهه فهمه الواضح، بل المُمارس طبيعيّاً. وهذا الفهم حكُم فهمَ السيّد للروايات التي تحدّثت عن كيفيّتَين: ترتيبيّة وارتماسيّة، حيث إنّه – بمعزل عن طبيعة اللّسان الذي لا يسمح كثيراً بالتفريق على النحو الذي ذهب إليه الفقهاء، بحيث فهموا منه أنّ هناك حقيقتَين للغسل، واحدة ترتيبيّة وأخرى ارتماسيّة – يُمكن أن يُفهم أنّ كِلا الكيفيّتَين هما من المصاديق الخارجيّة للعنوان الأساس، وهو التطهّر والاغتسال الذي هو واضح لدى العرف، وهذه النتيجة يُمكن أن تُلقي بظلالها على الأحكام المترتّبة على التفريق. والأمثلة على ذلك كثيرةٌ أيضاً، ومتنوّعة بتنوّع الأبواب الفقهيّة.

الفرق بين القاعدة المذكورة والاستدلال المباشر

ولا بدّ من الإشارة هنا، إلى أنّ حضور القرآن عند السيّد فضل الله في الاستدلال المباشر على ما تعرّض له القرآن أمرٌ واضح لا يحتاج إلى بحث كبير، ولكنّ ينبغي فهم الفرق عند السيّد بين الرجوع إلى القرآن في محاولة استظهار الحكم الشرعي، أو فهم مفاد الآيات المتعلّقة بالمسألة الشرعية، وبين المنهج الذي أشرنا إليه؛ إذ في النحو الأوّل لا يختلف السيّد عن غيره إلا صغرويّاً(*)، بمعنى في اختلاف الفهم، بينما هنا يتميّز السيّد كُبرويّاً(**)، وعلى مستوى القاعدة.

---

(١) سورة المائدة، الآية ٦.

(٢) سورة النساء، الآية ٤٣.

وعلى سبيل المثال، فإنّ محاولة استفادة السيّد فضل الله وجوب الخُلع على الرجل إذا بذلت المرأة من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾(١) يندرج في إطار القاعدة التي يتحرّك عليها الفقهاء وأصّلوها في علم أصول الفقه، وهي حجّية الظهور، بما يعنيه ذلك من ملاحظة كلّ القرائن الحاليّة والمقاليّة(***)، والتي لاحظ السيّد هنا أنّها لصالح القول بالوجوب، طالما أنّنا نفترض أنّ الآية واردة لحلّ المشكلة، وهي مشكلة عدم انسجام الحياة الزوجية مع حدود الله، فلو بقي عندئذٍ الطلاق بيد الزوج مع بذل الزوجة فلا تُحلّ المشكلة.. وهنا سيكون اختلاف السيّد مع غيره في فهم الآية وتحديد الظهور وطبيعة القرائن المحتفّة باللّفظ في هذا المجال.

أمّا عندما يجعل السيّد آية «بلوغ النكاح»، أو «قول الزور» و«لهو الحديث» مثلاً أساساً لتحديد إطلاقات الروايات، فهذا ممّا يمثّل قاعدة جديدة، لا يتحرّك وَفْقَها الفقهاء في ما عُهد من بحوثهم الأصوليّة وتطبيقاتهم الفقهيّة، وهو - في الحقيقة - بابٌ جديد لا بدّ للبحث الأصولي من الانفتاح عليه نقداً وتطويراً، ممّا يُمكن أن يؤسّس لقواعد جديدة في علاقة القرآن والسنّة في البحث الفقهي، وربّما في غيره، وينعكس بالتالي نتائج مهمّة على صعيد البحث الفقهي والفكري والعقيدي وما إلى ذلك ممّا تعرّض إليه القرآن، وشكّل نقاط خلاف لدى العلماء تبعاً للتضارب في الروايات التي تمّ التعامل معها بمعزل عن مرجعيّة القرآن المعياريّة التي طرحها السيّد فضل الله ومارسها عمليّاً.

(*) أي في التطبيقات التي يبحث فيها عن كلّ مسألة، كمسألة الخُلع الآتي شرحها.

(**) أي على مستوى القاعدة التي يأخذ بها السيّد، ولا يأخذ بها الفقهاء الآخرون.

(١) [البقرة:٢٢٩]

(***) أي القرائن المدلول عليها باللفظ.

القاعدة تشمل قواعد السنّة

وقد اتّضح من المثال الثالث أنّ هذه القاعدة لا تقتصر على العناوين القرآنيّة، بل يُمكن تطبيقها - بحسب السيّد - على العناوين الواردة في السنّة والتي وردت مورد القاعدة، كما في حديث النبيّ ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[١]، ويقول السيّد فضل الله في توجيه ذلك: «فلو ورد عندنا بعض الروايات التي تثبت الحرمة من جهة الرضاع بما لا يكون عنواناً نَسَبيّاً، فإنّنا نتوقّف في هذا الموضوع؛ باعتبار أنّه ما دام قوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» كالقاعدة العامّة - وإن كانت نبويّة - ولذا ورد تطبيقها في كثير من الروايات، كما في حديث طويل لبريد العجلي، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول رسول الله ﷺ: يحرم...» الذي فيه عبارات مثل: «فذلك الذي قال رسول الله ﷺ...» ومثل: «فإنّ ذلك الرضاع ليس بالرضاع الذي قال رسول الله ﷺ...»؛ ولذا فيكون مضمون هذا الخبر قاعدةً عامّة، وقد انطلق الأئمّة عليهم السلام والفقهاء في تفريعاتهم من خلاله»[٢].

وعلى أساس ذلك توقّف السيّد فضل الله في قضيّة «لا ينكح أبو المرتضع في أولاد صاحب اللبن»؛ كما لو أرضعت أمّ الزوجة ولد ابنتها، فإنّ المشهور من العلماء ذهبوا إلى أنّ ذلك يوجب حرمة الزوجة (أم الولد) على زوجها (صهر المرضِعة) لأنّ الرضاع في هذا المورد لا يُوجِد علاقة كالعلاقة النسبيّة، وبالتالي فلا يحرم به ما يحرم بالنسب.

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب ما يحرم بالرضاع.

(٢) رسالة في الرضاع، ص٣٤.

معنىً آخر لحاكميّة القرآن

يقرّر الفقهاء أنّ أيّ دليلٍ يفقد حجّيته إذا خالف القرآن، وبالتالي يكون المضمون القرآني هو أحد أهمّ عناصر الضبط لوثاقة مضمون السنّة، وهو مقدّم على وثاقة سند الرواية؛ وهذا ليس فيه إشكالٌ بين جميع الفقهاء.

ولكنّ المشكلة تبدأ في تحديد طبيعة المخالفة؛ حيث يُلاحظ السيّد فضل الله على الاستنباط الفقهي عموماً هو طغيان «المنهج العقلي الذي يستخدمه البعض في فهم النصّ، بما يُبعده عن الفهم العرفي الذي يرتكز عليه وعي المضمون في اللّغة العربيّة على أساس الظهور...»، ويعتبر أنّ هذا المنهج «حصر مخالفة القرآن بمنطوقه فحسب؛ فإذا لم يصطدم منطوق الحديث بمنطوق القرآن فلا مشكلة؛ بل يُصار - لديهم - إلى التخصيص».

المثال الأوّل: رفض روايات كراهة التزويج من أقوام

ولذلك عمدوا - على سبيل المثال - إلى الجمع بين قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾[1] وبين الأحاديث الواردة في عدم تزويج الأكراد والزنج وأمثالهم، بإخراج هؤلاء من دائرة التكريم؛ لأنّ الآية لا تدلّ - بحسب فهمهم - «على شمول التكريم بكلّ ألوانه وأشكاله أو لكلّ الأشخاص، فلا مانع من تقييده ببعض الأشخاص أو ببعض حالات التكريم».

(١) سورة الإسراء: ٧٠.

ويرى السيّد فضل الله - في هذه المسألة - أنّ «الفهم العرفيّ يستفيد من هذه الفقرة من الآية فكرة أنّ الله يتحدّث عن تكريم الإنسان من خلال إنسانيّته، باعتبارها القيمة التي يملك فيها الإنسان الفضل على كثير من المخلوقات، ما يجعل من أيّ تشريع يهبط بقيمة الإنسان من حيث ذاته، انطلاقاً من نسبه أو قوميّته، مخالفاً للآية الكريمة، وذلك باعتبار أنّ المخالفة للقرآن تمثّل المخالفة لمفاهيمه، وفي ضوء ذلك فإنّه يكون مخالفاً لروح الشريعة»، مع تأكيده على أنّه لا يُراد بروح الشريعة «الروح التي يستوحيها الإنسان في تفكيره الذاتي غير المرتكز على ظهور أو نص، بل الروح التي يستوحيها من الكتاب والسنّة، كما في الفقرة المذكورة في هذه الآية»[1].

المثال الثاني: حقّ المرأة الجنسيّ

ومن خلال ذلك، يرفض السيّد فضل الله الالتزام بالروايات التي حدّدت حقّ المرأة الجنسيّ تجاه الرجل كلّ أربعة أشهر مرّة، اعتماداً على بعض الروايات[2] في هذا المجال، حيث يرى السيّد أنّ هذه الروايات تصطدم بمبدأ المعروف الذي جعل القرآن الكريم الحياة الزوجيّة دائرةً مداره، حيث قال تعالى: ﴿**فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ**﴾[3]، وقال تعالى: ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[4]، وقال تعالى: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾[5].. حيث بعد أن يستقرب السيّد أنّ المراد بالدرجة درجة الطّلاق، أو

---

(١) الاجتهاد، م. سابق، ص٢٤٥-٢٤٦.

(٢) من قبيل: «سئل الرضا عليه السلام عن الرجل تكون عنده المرأة الشابّة ليس يريد الإضرار بها، يكون - في ذلك آثماً؟ فأجابه الإمام عليه السلام بأنّه إذا تركها أربعة أشهر كان آثماً»[وسائل الشيعة،ج١٤،ص١٠٠،ح١]، وغيرها.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٢٩.

(٤) سورة النساء، الآية ١٩.

(٥) سورة البقرة: ٢٢٨.

القوامة بصورة عامّة، يقرّر أنّ المفهوم من كلمة «المعروف» أنّ «حقّ المرأة في الجنس بالنسبة للرجل كحقّ الرجل بالنسة إلى المرأة، خاصّة إذا لاحظنا أنّ الجانب الجنسيّ هو الأساس في الزواج؛ لأنّه لا معنى لأن تتزوّج المرأة حتّى تجد شخصاً يوفّر لها الطعام!. والحاصل أنّ الجنس غريزةٌ خلقها الله في المرأة والرجل... فكما أنّه يمثّل حاجةً هنا فإنّه يمثّل حاجة هناك، وبالتالي فكما يجب على المرأة أن تستجيب كلما أراد الرجل، كذلك يجب على الرجل أن يستجيب كلّما أرادت المرأة، إلا أن تكون هناك حالة مَرَضيّة أو حالة إعياء أو عذر شرعيّ وما إلى ذلك من العناوين الثانوية»[١].

ونحن قد أوردنا هذه المسألة هنا، مع إمكان أن تُجعل وفق المعنى الأوّل لحاكميّة القرآن – ممّا تعرّضنا له آنفاً –؛ لأنّ من الممكن ادّعاء أنّ مرجعيّة القرآن هنا تضرب أصل حجّية الروايات المخالفة، لا أنّ القرآن يضبط مدى دلالة السنّة بعد الفراغ عن حجّيتها.

وعلى كلّ حال، فبإمكان البحث الفقهي أن يتعمّق في مسألة مرجعيّة القرآن الفقهيّة ليصل إلى صوغ قاعدة عامّة تكون كلّ هذه المفردات – التي فصل بينها الاصطلاح الأصولي والفقهي – مصاديق لقاعدة واحدة.

المثال الثالث: الحِيَل الشرعيّة

ويطرح السيّد فضل الله – في إطار هذا المعنى لحاكميّة القرآن – الإشكال على مسألة أخرى، وهي مسألة ما يُعرف بالحيل الشرعيّة؛ حيث ينطلق القائلون

(١) الشيخ جعفر الشاخوري، كتاب النكاح تقريراً لبحث سماحة آية الله العظمى السيّد محمّد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت، لبنان، ١٩٩٦م، ج١، ص١٦٩–١٧٠.

بها من «قاعدة أنّ الأحكام تابعةٌ لموضوعاتها؛ فإذا استطعنا أن نغيّر الموضوع فإنّ الحكم يتغيّر... والحيل الشرعيّة تنطلق من إيجاد بعض الأساليب التي تُخرج الموضوع من موضوعيّته المحدّدة لنحصل على حكم جديد»[1].

وربّما كانت هذه المسألة، أو هذه الحيل، سبيلاً يلجأ إليه الفقهاء تجاه بعض مستجدّات العصر، كما في المعاملات المصرفيّة الربويّة التي تكون خاضعةً لاشتراط الزيادة، فيحتالون في تحويل المعاملة إلى بيع وشراء، بحيث يبيع أحد المتبايعَيْن الآخر ما قيمته ألف ليرة مثلاً بعشرة آلاف ليرة، ففي هذه الحالة لا تكون المعاملة ربويّة؛ إذ لا مانع - بحسب ما يبيّنه كثير من الفقهاء - أن يشتري الإنسان شيئاً يساوي درهماً - مثلاً - بألف درهم إذا كانت الظروف المحيطة تقتضي شراء الشيء بثمن أكبر، كما في المثال المعروف: نذر شخصٌ أن يبيع جملاً بدرهم، وعندما أراد أن يفي بنذره حار كيف يفعل، فذهب عند الفقيه فلفته إلى أن يبيع الجمل مع القلادة بألف درهم، مع العلم أنّ القلادة لا تساوي ألف درهم، وبهذا فإنّه يكون قد وفى بنذره حيث باع الجمل بدرهم من خلال ضمّ القلادة له التي تساوي قيمة الجمل الحقيقيّة.

وإذ يقرّ السيّد أنّ «القائلين بهذا المعنى قد يستندون إلى بعض الأحاديث التي جاءت عن أهل البيت عليهم السلام ، يرى بأنّه «لو ثبت عندنا دليل على بعض هذا، فعلينا أن نلتزم به في مورده تعبّداً، وأن نرجع في غيره إلى القواعد العامّة التي هي قواعد عقلائيّة، فإنّ العقلاء يعدّون مثل هذه المعاملات (الحيل) خارجة عن الأصول المتّبعة بالعنوان الذي تتحرّك فيه؛ لأنّهم يرون أنّ المعاملة هذه لا قصد فيها».

(١) الاجتهاد،م.س، ص١٦٠.

ويبرز موقع القرآن في استشكال السيّد على مسألة ما سمّي الحيل الشرعيّة حيث يقول: «لعلّنا نستوحي ذلك من توبيخ الله لليهود بعد «الحيلة الشرعية» التي قاموا بها عندما حرّم الله عليهم الاصطياد في يوم السّبت، حيث وضعوا حظائر يتجمّع فيها السّمك يوم السّبت، لتبقى في الشِّبَاك حتّى يصطادوها يوم الأحد، فوبّخهم الله على ذلك، ممّا يوحي بأنّه تعالى يريد من تكاليفه أن تُؤخذ من الواقع لا من خلال الشكل»[1]، في إشارة منه إلى قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾[2].

والسيّد وإن كان لا يجزم في الموضوع هنا، فإنّ مجرّد الإشارة إلى هذا الجانب يفتح باباً لتفكير مختلف حول المخالفة للقرآن الكريم ممّا يُمكن أن ينفتح عليه التفكير الفقهي بشكل وبآخر.

يبقى أن نؤكّد أخيراً، أنّ هذا المبدأ، أعني حاكميّة القرآن، إذ يؤسّس له السيّد في ممارسته الاجتهاديّة العمليّة، فهو يضع اللّبنة الأساسيّة لإعادة بلورة قواعد الفهم والاجتهاد الإسلاميّ بعامّة، سواء في المجال الفقهيّ أو العقيدي، في الدائرة المذهبيّة التي ينتمي إليها أو في الفضاء الإسلامي العام؛ لأنّ الحديث الوارد في السنّة، سواء كان وارداً عن النبيّ ﷺ أو عن الأئمّة عليهم السلام أو عن الصحابة (رض)، يحتاج إلى نصّ معياري، أو مرجعي، يضبط مضمونه؛ إذ أثْبَتَ الاكتفاءُ بالمعيار السندي للحديث فحسب أنّه لا يملك المتانة المطلوبة في عمليّة اكتشاف النظريّات الإسلاميّة، فقهيّة كانت أم غيرها.

(١) الاجتهاد، م. سابق، ص١٦٠.

(٢) سورة الأعراف: ١٦٣.

هذه المنهجيّة رأيناها جليّة عند السيّد فضل الله في بحوثه العقيديّة، والتي كان يرجع فيها إلى القرآن ليضبط من خلالها تناقضات الروايات، ولا سيّما مع اتّساع احتمالات الوضع والكذب في مثل هذه المواضيع نظراً لاحتدام الصراعات المذهبيّة والدينيّة عموماً خلال التاريخ، ما دفع كثيرين من ضعاف العلم إلى ابتداع أحاديث نسبوها إلى النبيّ ﷺ تارة، وإلى الأئمّة عليهم السلام أخرى، وإلى بعض الصحابة (رض) ثالثة، لأجل تأكيد فكرة هنا - أو هناك.

وباعتقاد الكثيرين أنّ السيّد فضل الله فتح الباب واسعاً أمام التفكير الأصوليّ في ما يتعلّق بموقع القرآن في عمليّة الاستنباط الفقهيّ والعقيديّ والفكريّ عموماً، والذي يحتاج إلى توفّر كثير من الجهود لأجل بلورته ومراكمة التفكير حوله، للخروج بتطوّر مهمّ في نتائجه بدا السيّد طليعيّاً في كثير من مفرداته.

الميزة الثانية: بين العرف والفقه الهندسيّ (*)

الميزة الثانية من ميّزات منهجه الاجتهادي، هي الفهم العرفي، وإن لم تكن هذه ميزةً له على المستوى النظري؛ إذ يؤكّد المنهج الفقهي الأصولي السائد والمتّفَق عليه على الفهم العرفيّ كأساسٍ لاستنطاق النصوص الشرعية، إلاّ أنّ التطبيق لدى السيّد فضل الله أكسبه هذه الميزة بشكلٍ واضح وبارز.

ويحمل السيّد فضل الله مراراً على ما يُطلق عليه الطريقة الهندسيّة في الاستنباط، ويُشير بذلك - بشكل أساس - إلى طريقة الفقهاء في الأخذ بإطلاقات العناوين الواردة في الروايات الفقهيّة التي تجمد عند حدود اللّفظ

(*) الفقه الهندسي تعبير استخدمه السيد (رض) للإشارة إلى الطريقة الجامدة التجريدية في فهم النصوص، مع أنّ طبيعة اللغة وأساليب التعبير تنفتح على كثير من الحركية والمرونة التي لا تجعل الفهم على طريقة قياس المساحات أو ما أشبه ذلك.

ومعناه اللّغوي. ويقول في مقام التعرّض للقول بجواز الاستمتاع بالرضيعة بما عدا الوطء، أخذاً بإطلاقات جواز النكاح: «في هذه المسألة يُلاحظ التطبيق الدقيق للفكر الأصوليّ الذي ينطلق على أساس من الدقّة اللّفظيّة الهندسيّة التي اعتاد الفقهاء أن يتحرّكوا على أساسها في عالم التمسّك بالإطلاقات والعمومات، بحيث تجد الحكم ينطلق على أساس حدّ السكين، خصوصاً في مثل هذه المسائل التي يجري البناء العقلائي على خلافها، ممّا قد يثير استهجاناً كبيراً لديهم من مجرّد سماعهم لفكرة التلذّذ بالرضيعة أو الطّفلة الصغيرة، ممّا قد ينطبق عليه عنوان تعذيب الطّفولة أو غيرها عندهم»، معلناً أنّ إثارة هذه النقطة «من أجل أن تُبحث بحثاً علميّاً أصوليّاً مركّزاً، والتوفّر على دراسة مسألة الإطلاق والتقييد بشكل واسع...»[١].

ويُضيف السيّد إلى ذلك قوله: «وقد يخطر بالبال – في هذا الموضوع – أنّ ما دلّ على الاستمتاع بالزوجة لا يشمل الرضيعة وأمثالها؛ باعتبار أنّها ليست موضعاً للاستمتاع بحسب سنّها ووضعها وطريقة العقلاء والجارية في شؤون الاستمتاع بالنساء. ولا يبعد أنّ ذلك – لو حدث – يقع محلاً للاستهجان والإنكار عندهم، ممّا قد يجعل مسألة الانصراف إلى غيرها أمراً قريباً للفهم العرفي. وفي ضوء ذلك، فإنّنا نلاحظ أنّ القضيّة الفقهيّة تتّجه إلى المنع على مقتضى قواعد الفهم العرفي، المرتكزة على قراءة النصّ من خلال الذهنيّة العامّة الخاضعة للمرتكزات العامّة في أذهان العقلاء والمتشرّعة»[٢].

---

(١) كتاب النكاح، م. سابق، ص١٧٩.

(٢) م.ن، ص١٧٩.

(*) أي أنّ المستأجر حين الإجارة يجهل ما تعلقت به الإجارة فهل هي بالخياطة الفارسية، أم الرومية؛ وكذلك بالنسبة للأجير (الخياط).

وفي مقام التعليق على مسألة فقهيّة أوردها السيّد اليزدي في باب الإجارة من كتابه «العروة الوثقى»، حيث فرض المسألة الآتية: «إذا قال: إن خُطْتَ هذا الثوب فارسيّاً أي بدرز فَلَك درهم، وإن خطته روميّاً بدرزين فلك درهمان»، وقد رأى الفقهاء بطلان هذه الإجارة؛ للجهالة(*)؛ إذ الشرط أن يكون العوضان معلومَيْن، والفرض ليس كذلك.

ومن التوجيهات التي ذُكرت في هذا المجال، ما ذكره السيّد الخوئي تبعاً لأستاذه الفيلسوف الشيخ محمد حسين الأصفهاني، حيث قال: «إنّ هذه الإجارة قد يُفرض انحلالها إلى إجارتَيْن متقاربتَيْن؛ على عملين بأجرتين؛ كلّ منهما في عرض الأخرى، ولا ينبغي الشكّ حينئذٍ في بطلان كِلتا الإجارتين؛ لعدم قدرة الأجير على الجمع بين هاتين المنفعتَيْن في وقت واحد. وعليه، فوجوب الوفاء بهما متعذّر، ومعه لا يُمكن الحكم بصحّتها معاً، ولا مرجّح لأحدهما على الآخر، وقد يفرض تعلّقهما بأحد هذين المردّد، ولا تعيّن له لدى التحليل، لا بحسب الواقع ولا في علم الله سبحانه وتعالى، وذلك لأنّ من الجائز أن الخيّاط لا يخيط هذا الثوب أصلاً ولا يصدر منه العمل في الخارج بتاتاً. فعندئذٍ لا خياطة رأساً لكي يعلم بها الله سبحانه؛ فإنّ علمه تابعٌ للواقع، وإذ لا خياطة فلا واقع، ومعه لا موضوع لعلم الله سبحانه حتى يتحقّق به التعيين الإجمالي(*) الذي ادّعاه البعض لتصحيح المعاملة...»[1].

أمّا تعليق السيد فضل الله على ذلك فهو أنّ «عالم المعاملات هو عالم العقلاء، والعقلاء يُجرون معاملاتهم على حسب حاجاتهم، سواء من خلال

(*) التعيين الإجمالي وهو أنّ الإجارة متعيّنة بخياطة أحد ثوبين واضحين في خصوصيتهما، في مقابل التعيين التفصيلي الذي هو أن يعيّن أي الثوبين سيخيط له.

(١) مستند العروة الوثقى، كتاب الإجارة، ص٨١-٨٣.

الخصوصيّات التي تختلف فيها الرغبات أو من دونها، فقد يحدّد المتعامل الخصوصيّات بشكل لا يحتمل أيّ ترديد، وقد لا يهمّه مثل هذا التحديد، ويكتفي بأصل الموضوع بشكل لا يحتمل أيّ ترديد، وقد لا يهمّه مثل هذا التحديد ويكتفي بأصل موضوع المعاملة تاركاً للأجير بحسب خبرته تحديد هذه الخصوصيّات؛ إذ قد لا تكون مثل هذه الخصوصيّات ضروريّة إلى حدٍّ كبير بحيث لا يقدم على المعاملة لولاها؛ فإذا كان كذلك فالمسألة موضوع البحث صحيحة...»[١].

وكمثال آخر على هذا المنهج العقلي – الفلسفيّ في فهم النصوص الشرعيّة، التي هي بالنهاية نصوصٌ عربيّة في لغتها وبنيتها، يُشكِل السيّد فضل الله على أستاذه الخوئي في مسألة اشتراط الطهارة في تمام الصّلاة والطّواف أو عدم اشتراطها، وقد وقع البحث في مدى هذا الاشتراط، حيث يذكر السيّد الخوئي أنّ غاية ما يستفاد من أدلّة اشتراط الطهارة هو اقتران أجزاء الصلاة والطواف بها، وأمّا الأكوان المتخلّلة(**) بين هذه الأجزاء، فلا يُشترط فيها الطهارة ما لم يدلّ دليل على خلاف ذلك[٢].

ويعلّق السيّد فضل الله على ذلك بأنّ ما ذكره أستاذه خلاف الفهم العرفيّ جدّاً، وما ورد في دليل اشتراط الطهارة لا يُمكن أن يُفهم بمثل هذا الفهم الدقيق الذي لا يلتفت إليه المخاطَب العرفي، حيث إنّما يفهمه هو أن يكون متطهّراً حالة الصّلاة والطّواف، بحيث تكون صلاته وطوافه عن طَهور أو معه، بلا فرقٍ بين أجزائه وأكوانه، فيكون المناخ الذي يكون فيه المصلّي أو الطائف مناخ التطهّر،

(١) فقه الإجارة، تقرير بحث السيّد محمّد حسين فضل الله، بقلم السيد محمد الحسيني، ص٦١

(**) مثال على الكون المتخلّل: أنّ الجزء مثلاً إذا كان هو القراءة، والجزء الذي يليه هو الركوع، فحالة الهوي إلى الركوع بعد تمام القراءة هي كونٌ متخلّل بين جزأين وليس جزءاً. بحسب السيد الخوئي..

(٢) السيد أبو القاسم الخوئي، كتاب الحجّ، المطبعة العلميّة، قمّ، إيران، ١٤٠٩هـ، ج٤، ص٢٩٤.

وهو عمل مركّب واحد، لا يُمكن التفكيك بين أجزائه وأكوانه بهذه الطريقة[١].

وفي إطار هذا البُعد تتحرّك القاعدة الأصوليّة المتحرّكة، والتي أخذت عنوان «مناسبات الحكم والموضوع»[*] حيث لدى العرف مرتكزات في الذهن تمثّل قرائن يُمكن التعويل عليها في التعميم تارةً والتخصيص أخرى، وجُهد الفقيه هو في تحكيم سليقته العرفيّة[**]، أو في استكشاف الذوق العرفي، من أجل التحقّق من مدى وجود مثل هذه المناسبات التي تؤثّر في فهم النصّ.

ولعلّ من ضمن المفردات التي أدّت إلى اتّهام السيّد فضل الله من قبل البعض بأنّه يعمل بالقياس، أنّه أفتى بعدم لزوم تعدّد غسل مخرج البول حالة الاستنجاء إذا استمرّ الصبّ بالمقدار الذي يحقّق مقدار غسلتين؛ حيث ذكر السيّد أنّ العرف لا يفهم الخصوصيّة في فصل الصبّ على الموضع النجس، بل يفهم الخصوصيّة لتحقيق الطّهارة بالنحو الذي يستولي فيه الماء على النجاسة ويقهرها، وهذا الفهم ينطلق من خلال ملاحظة مناسبة الحكم والموضوع، فيعمّم العُرف على أثر عدم فهم الخصوصيّة الحكم لموارد أخرى تحقّق ما يستظهره العرف من المناط من طرح مسألة التعدّد في الروايات.

على أنّ هذا البُعد لا ينحصر في مسائل معيّنة، وإنّما بالإمكان تلمّسه بيُسر وسهولةٍ لدى السيّد في طريقته في فهم النص في كلّ مسألة يطرقها؛ ولا سيّما

(١) من دروس الحجّ للسيد فضل الله، مخطوط، بقلم السيد محمد الحسيني.

(*) قاعدة أصولية تفيد فهم طبيعة الحكم من خلال طبيعة العلاقة بينه وبين الموضوع، كما إذا ورد دليل يقول: «إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، فإنّه لا يفهم منه أنّ الواجب هو غسل الثوب كلّما أصابه البول، بل أنّ الثوب يتنجّس بإصابته بالبول، فيجب غسله إذا أراد الإنسان الصلاة فيه، لا مطلقاً، وهذا يفهم من مناسبة الحكم (وجوب الغسل) والموضوع (البول وإصابته للثوب).

(**) التي تلاحظ تلك المرتكزات.

أنّ السيّد فضل الله أديبٌ، خَبِرَ اللّغة وفنونها، وهو أيضاً يعيش المجتمع في حركة تعبيراته المتنوّعة، وفي طريقته في مقاربة الأمور، ما يؤمّن له مخزوناً معاشاً على المستوى العرفيّ قد لا يتوفّر للكثيرين.

وربّما يحسُن هنا الإشارة إلى مسألة أصوليّة أخذت من البحث الأصولي مأخذاً، وهي مسألة استصحاب العدم الأزلي(*)، حيث كان أحد الإشكالات الأساسيّة للسيّد فضل الله على هذه المسألة هو عبارة بسيطة، وهي أنّ «استصحاب العدم الأزلي مبني على صدق السالبة بانتفاء الموضوع(**)، وجعل هذه قضيّة خطأ؛ إذ ليس هناك قضيّة عندما لا يكون هناك موضوع»[1]؛ وفي هذا دلالة على مدى حضور اللّغة العربيّة في بُعدها العرفيّ في منهج السيّد فضل الله الفقهيّ والأصولي.

الميزة الثالثة: حضور العنصر التاريخيّ للنصّ

يشير السيّد فضل الله إلى أهمّية «إدخال العنصر التاريخيّ في الاجتهاد؛ لأنّ الكثير من الأحكام الاجتهاديّة ومن الأحكام الشرعيّة التي يدور البحث حولها، قد يلاحظ الباحث أنّها لا تمثّل أيّ واقعٍ تأريخيٍّ لدى المسلمين في العهد

(*) توضيح الاستصحاب بالمثال الآتي: لو علمنا بنجاسة الماء، ثم شككنا في أنّ أحداً ما طهّره، فنستصحب ما نعلمه إلى حالة الشك، فنحكم ببقاء النجاسة؛ لأنّ النجاسة السّابقة معلومة، والطهارة اللاّحقة مشكوكة، فلا نأخذ بالشكّ اللاّحق مقابل اليقين السّابق. أما استصحاب العدم الأزلي فنوضحه بالمثال الآتي: لو قلنا إنّ المرأة القرشيّة تحيض إلى الستين عاماً، وغير القرشية إلى الخمسين، وشككنا هل أنّ هذه المرأة قرشية حتى تتحيّض إلى الستين أو غير قرشية فتتحيّض إلى الخمسين، فقالوا: إنّها قبل أن توجد لم تكن متّصفة لا بالقرشية ولا غيرها؛ لأنّها غير موجودة فأوصافها غير موجودة، فبعد أن وجدت نشكّ أنّها اتّصفت بالقرشية أم لا، فنستصحب عدم كونها قرشيّة لأنّنا على يقين منه قبل أن توجد.

(**) القضية الموجبة أن تقول زيد عادل، والسالبة أن تقول: زيد ليس عادلاً، والسالبة بانتفاء الموضوع أن تعتبر زيداً غير عادل لأنه غير موجود أصلاً، وهذا هو الفرق مع المثال الثاني؛ لأنّ زيداً موجود ولكن زالت عنه صفة العدالة، وفي الثالث هو غير موجود أصلاً وصفة العدالة منفية عنه لانتفاء موضوعها.

(١) السيّد محمد حسين فضل الله، بحوث في مسائل أصوليّة، مخطوط.

الإسلاميّ الأوّل، ولو بنسبة الواحد بالمئة، كما نلاحظ ذلك مثلاً في مسألة نجاسة المشرك أو نجاسة الكافر في عهد النبيّ ﷺ، وفيما أعقبه من العهود الأخرى إلى زمن الإمام الباقر عليه السلام؛ فإنّنا لا نجد أيّة إشارة تاريخية، على أنّ مسألة نجاسة الكافر عاشت في الوجدان العامّ للمسلمين في الوقت الذي نعرف فيه أنّ المسلمين كانوا منذ عهد الدّعوة الأولى وحتّى حركة الفتوحات، كانوا يختلطون بالكافرين والكافرات، ويقيمون نوعاً من العلاقات معهم، فضلاً عن حالات السبي والأَسر والملكيّة ما إلى ذلك، وإنّما جاء هذا الحكم متأخّراً على لسان الأئمّة عليهم السلام وعلى لسان المجتهدين المتأخّرين».

ويضيف السيّد فضل الله إشارةً إلى أهمّية ملاحظة هذا العنصر قياساً بالفهم العامّ لبعض الأدلّة، حيث يقتضي نزول آية معيّنة في مجتمع الصحابة فهماً مشتركاً، ولا سيّما أنّ النبيّ ﷺ هو المفسّر طبيعيّاً للآية المباركة، فيقول: «ومن خلال ما تقدّم نلاحظ أنّ المسلمين لم يفهموا من قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ**﴾[1] النجاسة الخبثيّة، ولذلك لم يتحرّك هذا الفهم في واقعهم، حتّى أنّ أحداً لم يسأل النبيّ ﷺ عن ذلك في غمرة وجوده الاجتماعيّ بين المشركين والمسلمين، ولو في هذه المدّة التي جعلها النبيّ ﷺ فرصةً للمشركين ليرجعوا إلى الإسلام أو ليهاجروا في الأرض»[2]. ويُعدّ هذا البيان منه أحد أهمّ المداخل التي انطلق منها السيّد للإفتاء بطهارة الإنسان، بعد استبعاد كلّ ما يُمكن ادّعاؤه دليلاً على النجاسة.

وملاحظة البُعد التاريخي ليس جديداً في لسان العلماء، فعلى سبيل المثال

(١) سورة التوبة: ٢٨.

(٢) الاجتهاد، م. سابق، ص١٦٣.

يقول الشيخ الأصفهانيّ في حاشيته على «مكاسب» الشيخ الأنصاري: «... أنّه لو وجب العقد بلفظ خاصٍّ وطرزٍ مخصوص لأُشير إليه في النصوص، ولو كان لَبَان، بل اشتهر غاية الاشتهار؛ لعموم البلوى به في الأعصار والأمصار، فمن عدمه يُعلم عدمه، وأنّ الأمر عند الشارع كما استقرّت عليه الطريقة العرفيّة في باب المعاملات المتداولة عندهم، فيكون عدم ردعهم عنه بإحداث طرزٍ جدّي إمضاءً لما بنى عليه العقلاء»[1]. ويقول المحقّق الداماد في بحث مسألة صحّة الصّلاة في الحرير في حالتَيّ الضرورة والحرب: «كما أنّه لا يجب النزع[*] عند البيتوتة في البيت في ليالي الحرب - لصدق حال الحرب على ذلك - كذلك لا يلزم النزع بلحاظ الصّلاة، وإلاّ لنقل شيء من ذلك في الآثار؛ إذ لو لزم الاقتصار على فعليّة القتال لوجب النزع بمقدار الصلاة، ولو كان لَبَان»[2]. ويقول السيّد الخوئي في كتاب الزكاة: «ولم ينقل في تاريخ أو رواية عن النبيّ ﷺ أو أحد المعصومين عليهم السلام المبسوطة أيديهم جباية الزكوات من الكفّار ومطالبتهم إيّاها، ولو كان لبان ونقل إلينا بطبيعة الحال...»[3]وغيرها من الشواهد التي تؤكّد دخول العنصر التاريخيّ في نفي وجود دليلٍ معيّن متعلّق بطبيعة ما تقتضيه الفرضيّات المتعلّقة بهذه المسألة أو تلك.

وينطلق السيّد فضل الله مع هذا البُعد التاريخيّ في التعاطي مع مسائل الفقه، ولكنّه امتاز في استحضار هذا البعد لترجيح وجهة نظر على أخرى مع وجود روايات تدلّ على هذه الوجهة الأخرى.

---

(١) الشيخ الأصفهاني، حاشية المكاسب، ط١، ١٤١٨هـ، ج١، ص٢٦٦.

(*) أي نزع الثوب الحريري.

(٢) الآملي، كتاب الصلاة، تقرير بحث المحقّق الداماد، ١٤٠٥هـ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، إيران، ص٣٧١.

(٣) السيّد الخوئي، كتاب الزكاة، منشورات مدرسة دار العلم، ١٤١٣هـ، قم، إيران، ج١، ص١٢٧.

مثال :إرث الزوجة من الأراضي

ولكي يتّضح هذا الجانب نتعرّض بإيجاز لمسألة إرث الزوجة من الأراضي والعقارات، حيث المشهور بين علماء الإماميّة هو أنّ الزوجة ترث من كلّ ما تركه الزوج باستثناء العقار؛ فإنّها لا ترث لا من عينه ولا من قيمته، وترث قيمة ما ترك فيها من بناء وآلات وأشجار وأخشاب.

يقول السيّد فضل الله: «ولا بدّ هنا أمام هذه المسألة الشائكة من دراسة المسألة في جانبها التاريخيّ أوّلاً باستقراء[*] آراء الفقهاء، لنتحقّق أنّ طريقة معالجة الموضوع عند المتأخّرين، وكذا الأهمّية التي احتلّها؛ هل هي نفسها عند المتقدّمين، وأنّ ثمّة إجماعاً فعليّاً خرقه ابن الجنيد كان سابقاً عليه، ومن ثمّ تأخّر عنه؛ أو أنّ المشكلة لم تأخذ عند المتقدّمين الأهمّية التي اتّخذتها عند المتأخّرين، وأن الإجماع ليس إجماعاً واقعيّاً...»[1]؛ وهذا الأمر يلعب دوراً مهمّاً على الصعيد النفسي لدى الباحث أو الفقيه؛ لأنّ الرهبة النفسيّة التي يعيشها الفقيه أمام خرق الإجماع هي أشدّ تأثيراً على حركة التفكير منها في ما لو كانت المسألة لا ترقى إلى هذا المستوى من الاتّفاق بين العلماء.. علماً أنّهم قد قرّروا في الأصول أنّ حجّية الإجماع إنّما هي من حيث إفادته العلم بحكم الشرع، وإلا فحال الاتّفاق حال الرأي الآخر إذا وصل الإنسان إلى قناعة مختلفة عمّا اتّفق عليه الفقهاء مهما كان عددهم.

وينتهي البحث لدى السيّد إلى أنّ «خلوّ جملة من كتب الأصحاب من

(*) الاستقراء هو تتبّع المفردات أو الجزئيات واستنتاج القاعدة العامة أو الفكرة العامة.

(١) السيّد محمّد حسين فضل الله، فقه المواريث والفرايض بحث علمي فقهي، بقلم د. الشيخ خنجر حميّة، ط١، ٢٠٠٠م، دار الملاك، بيروت، لبنان، ج٢، ص٢٥٥.

المتقدّمين، مثل المقنع والمراسم والإيجاز والتبيان ومجمع البيان وجوامع الجامع والفرائض النصيريّة، من ذكر حرمانها، ووقوع التصريح فيها بكون إرث الزوجة إنّما هو ربع التركة أو ثمنها، الظّاهر في العموم، يكشف عن وَهْنِ دعوى تحقّق الإجماع من المتقدّمين على حرمانها. ذلك أنّ مسألةً بهذه الأهمّية، خصوصاً وأنّها موضع ابتلاء المسلمين جميعاً، لا يُمكن - مثلاً - لمثل الشيخ الطوسي أو الطبرسي أن يغفلاها في تفسيرهما، وقد أخذا على نفسيهما. خصوصاً الثاني منهما - أن يتعرّضا لما تفرّد به الإماميّة بالتوضيح والشرح، وأن يتعاطيا معه من موقع الدفاع، كما هو الحال في مسألة العول (*) والتعصيب(**)، والتي يكاد لا يخلو من ذكرها وتوضيح بطلانها كتاب، وليس من الطبيعي أنّ مسألةً هي محلّ ابتلاء المسلمين، ثمّ يكون حكمها على خلاف ظاهر القرآن، ولا يتعرَّض لذكرها كثير من الفقهاء...»[٢].

ويبرز هذا البُعد في تعاطي السيّد مع الروايات، حيث يقول: «الذي يرجح بحسب نظرنا في مثل هذه المواضع التي تختلف فيها الأخبار هو عموم الكتاب؛ ذلك أنّ المسائل التي تكون موضع ابتلاء المسلمين منذ الصدر الأوّل، والتي لا تكون من القضايا السرّية التي تكثر الدواعي لإخفائها، من الطبيعي أن ينقل

(*) إذا كان الورثة جميعهم من أصحاب الفروض التي فرضها الله في كتابه،و زادت الفروض عن التركة:كما إذا ماتت المرأة و تركت زوجاً و أبوين و بنتين،فإنّ الفروض(السهام) الثابتة لهم هي:١ /٤، ٢/٦، ٢/٣ هي تزيد على التركة. فقد رأى أتباع المذاهب الإسلامية - غير المسلمين الشيعة الإمامية - أنّ النقص يدخل على الجميع كلٌّ على نسبة فرضه،وهذا الذي يُصطلح عليه عندهم بـ(العول) .وأما في فقه الشيعة الإمامية فيدخل النقص على بعض دون بعض.

(**)التعصيب أن تزيد التركة على الفروض أو السهام الثابتة للورثة كما لو ترك الميت بنتاً واحدة،فإنّ لها النصف بالفرض كما ورد في كتاب الله،وأما النصف الباقي فرأى بعض المذاهب الإسلاميّة أنّه يُعطى لما يُعرف بـ (العَصَبة) و هم الذكور الذين ينتسبون إلى الميت بغير واسطة،أو بواسطة الذكور،كالعم وعمّ الأب و نحوهما.و ربّما عمّموا العصبة للأنثى على تفصيل عندهم في ذلك.وأما في فقه الشيعة الإمامية فالباقي يُعطى أيضاً للبنت لأنّها الأقرب إلى الميت من غيرها ممن هم في الطبقة الثانية من الإرث.

(٢) فقه المواريث والفرائض، م. سابق، ص٢٥٦-٢٥٧.

المسلمون عن رسول الله ﷺ حكمها، خصوصاً إذا كان ثمّة في كلام رسول الله ﷺ ما يخصّص عموم الكتاب أو يقيّد إطلاقه. أمّا ولم يُنقل عنه ﷺ من ذلك شيءٌ البتّة، ولم يُحدّث عنه أحدٌ بما يخصّص به عموم الكتاب، فهو قرينة على كون حكم ذلك هو العموم، وإلا للزم من السكوت إيقاع الناس في الحرام، ومن عدم البيان تسليط النّاس على ما لا يملكون من أموال غيرهم. مع ملاحظةٍ أخرى، وهي أنّ الإمام عليّاً عليه السلام لم ينبّه النّاس إلى ذلك في أيّام خلافته التي كان يملك من خلالها تطبيق حكم الله، لا سيّما أنّه لا يتّصل بشيء ممّا قد يختلف عليه الناس من القضايا المثيرة للحساسيّات الشديدة، وقد ذكر أنّ مصدر حكم الإمام الباقر عليه السلام هو «كتاب عليّ عليه السلام»، فكيف نفسّر ذلك؟!

والمشكلة في الواقع أنّ علماءنا في مثل هذه المشكلات لا يرغبون في إثارة التساؤلات، ولا يملكون الدوافع للبحث عن ما يلفّ هذه القضايا من غموض وضبابيّة»[1].

والنتيجة أنّ السيّد خلص إلى أنّ المرأة ترث من كلّ شيء تركه الرجل، كما هو يرثها من كلّ شيء تركت، حتّى أعيان العقارات، مروراً بدراسة المسألة من الناحية التاريخية التي أفقدت الإجماع المدّعى هيبته السّلطويّة على المستوى النفسي، إلى جانب دراستها من الناحية النصوصيّة في الكتاب والسنّة، ما أفضى إلى إهمال الروايات التي تحدّثت بصراحة عن حرمانها من حقّها.

مثال آخر: الإحرام من المواقيت

وفي جانبٍ آخر، يبرز البُعد التاريخي في تحديد دلالة النصّ الشّرعي، من

(١) م. ن، ص٢٧٠-٢٧١.

خلال قراءة النصّ في سياقه التاريخي، كما في مسألة الإحرام من المواقيت، حيث استفاد السيّد فضل الله من بعض الروايات «أنّ المواقيت إنّما هي لمن يمرّ عليها؛ باعتبار أنّ المواضع التي حدّدها رسول الله ﷺ لأهل كلّ منطقة ليُحرِموا منها تقع - بحسب خطّ السير في ذلك الزمان - في طريقهم إلى مكّة؛ فلا يُمكن استفادة الإطلاق في الرواية. وقد لا يكون من الطبيعي أن يحدّد رسول الله ﷺ المواقيت البعيدة عن خطّ السير الذي يسير عليه الناس؛ لأنّ ذلك قد يكون حَرَجاً عليهم، كما نلاحظه الآن في مسير الحجّاج والمعتمرين إلى ميقات الجُحفة من دون أن يكون واقعاً في طريقهم إلى مكّة»[1]؛ وبذلك يؤسّس السيّد فضل الله من خلال ملاحظة الواقع التاريخيّ للقول بأنّ الطُّرق الحديثة التي يسلكها النّاس اليوم والتي لا تمرّ بتلك المواقيت، لا يلزم أصحابها بالرجوع إلى المواقيت ليُحرِموا منها، بل يُمكن لمن قَدِمَ إلى جدّة بالطائرة أن يُحرم من جدّة ما دام طريقه إلى مكّة لا يمرّ بميقات؛ مع الإشارة إلى أنّ هذا التأسيس لا يحصر الدليل بالواقع التاريخي، بل هناك الاستفادة العرفيّة من الروايات التي نعرض لها في البُعد العرفيّ في فهم النصّ لاحقاً.

العنصر التاريخي والتقيّة

وتمثّل مسألة الحمل على التقيّة(*) نقطةً مهمّة في استحضار هذا البُعد؛ ذلك أنّ ثمّة اتّجاهاً لدى العلماء بالحمل على التقيّة كلّما أعوصتهم مشكلة التعارض في الروايات، من دون التدقيق في تاريخ الأقوال السائدة في زمان إطلاق النص.

---

(١) السيّد محمّد حسين فضل الله، فقه الحج، بقلم الشيخ جهاد عبد الهادي فرحات، ط١، ٢٠٠٩م، دار الملاك، بيروت، لبنان، ج٢، ص١٣٠.

ومن ذلك ما لاحظه السيّد في مسألة حكم الخمر من حيث الطّهارة والنجاسة، حيث حمل بعض العلماء أخبار الطهارة الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام على التقيّة، بينما يمثّل القول بالنجاسة هو الرأي الغالب؛ بل السّاحق لدى فقهاء السنّة آنذاك، ما يجعل الصحيح – إذا أريد الحمل على التقيّة – هو حمل أخبار النجاسة على التقيّة دون العكس.

وفي الاتّجاه نفسه، يُلاحظ السيّد استسهال الحمل على التقيّة دونما تدقيق في طبيعة المرحلة التاريخية للإمام الذي يُنقل عنه الحديث، فيقول السيّد – في كتاب الصيد والذباحة –: «وردت هناك عدّة روايات عن الأئمّة عليهم السلام في حلّية صيد الفهد وغيره، وقد حُملت على التقيّة. ولكنّ من الممكن مناقشة ذلك بأنّ دواعي التقيّة ليست متوفّرة في زمان الإمام الرضا عليه السلام، الذي كان ممّن يملك الحرّية في الإفتاء بالحكم الواقعيّ من دون أيّة مشكلة، ممّا يجعلنا نتحفّظ في حمل الروايات المشار إليها على التقيّة من هذه الجهة..»[1].

ويحضر هذا البُعد أيضاً في دراسة الإشكالات الواردة على تبنّي السيّد لبعض النظريّات الفقهيّة، كالتي تقدّم بيانها في مسألة حقّ الزوجة الجنسي. يقول السيّد فضل الله: «وقد يقول الآخرون: إذا كانت هذه الحاجة موجودة في زمن النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، وكانت حاجةً شرعيّة، فلماذا لم ترد فيها أخبار كثيرة تؤكّد عليها، على نحو ما ورد في حقّ الرجل؟ ولماذا يكتفى بالعموم

(*) التقية هي الحالة التي تفرض على الإنسان عدم الإفصاح عما في نفسه بسبب الخطر على الحياة أو العرض أو ما إلى ذلك مما اهتمّت به الشريعة واعتبرته أهمّ، والمقصود بالحمل على التقية أنّه إذا ورد دليلان يقول أحدهما عن شيء إنّه جائز، والآخر إنّه محرّم، وكان أحد الدليلين موافقاً للرأي العام لدى المذاهب الأخرى، فنأخذ بالدليل المخالف؛ لأنّ المبرّر لصدور الدليل الآخر هو التقية من ضغط الواقع القائم.

(١) السيّد محمّد حسين فضل الله، الصيد والذباحة، بحث علمي فقهي، ط١، ١٩٩٨م، دار الملاك، بيروت، لبنان، ص٢٣–٢٤.

القرآنيّ في قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[1] الذي لا يُعتبر دليلاً واضحاً في المقام؛ لأنّ القليل ممّن يلتفت إليه؟

والجواب على هذه الملاحظة واضح؛ لأنّ هذه المشكلة لم تكن مثارةً آنذاك في الواقع الإسلاميّ بشكل عام، بل كان المسلمون يتحرّكون بشكل طبيعي، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، أيُّ بيانٍ أوضح من هذه الآية التي بلّغها رسول الله ﷺ للناس؟! والدليل على أنّها واضحةٌ أنّه لم يعترض عليها أحد؛ ولذلك نجد هذا الرّجل الذي سأل الإمام الرضا عليه السلام عن جواز ترك زوجته، أوضح أنّه إذا كان في حالة مصيبة وأنّه لا يريد أن يضرّها، فمتى يكون آثماً، فحدّد له الإمام عليه السلام المدّة بأربعة أشهر؛ فكأنّ هذه المدّة هي غاية المسألة حتّى في الحالات الطارئة، لا أنّها حقّها الطبيعي»[2].

الميزة الرابعة: ملاحظة الواقع

يتّسم فقه السيّد فضل الله بالواقعيّة في النظر إلى المسائل الفقهيّة بعيداً عن النظرة التجريديّة أو الافتراضيّة التي لا واقع لها، كما دأب على ذلك بعض الفقهاء، حيث سادت الفقه أجوبة جاهزة لا مبرّر لها إلا كونها صحيحة فنّياً وصناعيّاً [*].

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٨.

(٢) كتاب النكاح ج١، م. سابق، ص١٧١.

[*] أي بحسب القواعد العامة في ذاتها وبقطع النظر عن الواقع.

[**] أي أنّه لا يمانع في تزويج الصغيرة من قبل ولي أمرها في حالة المصلحة للفتاة،و هو يكون في حالات استثنائيّة عادةً.

مثال: عقد التحريم

والسيّد فضل الله يرى ما يراه الفقهاء أنّه يصحّ تزويج الفتاة الصغيرة من قبل وليّ أمرها، على الخلاف في اشتراط المصلحة لها في هذا الزواج - كما يراها السيّد - أو مجرّد عدم المفسَدة.. وقد فرّع الفقهاء على هذه المسألة أنّه يصحّ تزويج الصغيرة من قبل الوليّ من شخصٍ بالغ بغرض تحليل النظر إلى إمّها رفعاً للكلفة والإحراج في حال تشابك العلاقاتٍ داخل العائلة، ثمّ بعد ذلك يعمد الزوج المُفترض إلى تطليق الفتاة الصغيرة، ويكون هذا أيضاً موضع اتّفاق بينه وبين الوليّ من البداية - عادةً -.

وقد اعتبر السيّد فضل الله هذا النوع من الزواج باطلاً، لا من جهة الكُبرى(**)؛ حيث ذكرنا أنّ رأي السيّد هو رأي سائر الفقهاء في أصل تزويج الصغيرة، ولكنّه لاحظ غياب عنصر الجدّية - غالباً - عن العقد بين الطرفَيْن؛ لأنّ الزوج لا يقصد مفهوم الزوجيّة عند قبوله، كما أنّ الموجب أي الذي يقول له: «زوّجتك» - وهو الولي - ليس جادّاً في قصد الزوجيّة في إيجابه، وبذلك يفتقد هذا النوع من الصيغ واقعيّة اعتباره زواجاً حقيقيّاً.

مثال: العقد على المشهورة بالزنى

وكمثال آخر، ينبّه السيّد فضل الله في مسألة العقد على المشهورة بالزنى - بقطع النظر عن الخلاف في جواز العقد عليها أو عدمه - أنّها قد لا تقصد الزوجيّة بشكل جدّي يُعطي للعقد مضمونه الإنشائيّ الجدّي؛ إذ كلّ همّها هو حصولها على المال مقابل الجنس.

مثال: أسهم الشركة الربويّة

وهناك مورد فقهي تبرز فيه هذه الإشكاليّة بوضوح، وهو مورد ما إذا أقدم عدد من الشركاء على تأسيس بنك ربوي؛ فإنّه لا إشكال أنّه عمل غير مشروع؛ ولكنّ بعض الفقهاء - كما عن السيّد الخوئي - أجاز شراء أسهم هذه الشركة البنكيّة التي أسّست لغرض العمل الحرام؛ لأنّها لم تعمل بالحرام فعلاً، وذلك على أساس اعتبار الأسهم كالبضائع أو السِّلع التي يجوز الاتّجار بها بمجرّدها، فيجوز التعامل بها وتداولها من حيث هي بضاعة وسلعة وأموال حلال، فيجوز بيعها قبيل الشروع في العمل الحرام.

ويُشكل السيّد على ذلك أنّ السيّد الخوئي لاحظ طبيعة السّهم من حيث إنّه مالٌ، نظير أيّة سلعة أو بضاعة؛ إلا أنّه لحاظ لا ينسجم مع واقع الحال؛ لأنّ السهم المذكور لا قيمة له إلا من جهة كونه حصّة في الشركة المذكورة، وليس من حيث كونه كأيّ سلعة أو بضاعة في السوق، فيكون شراء السهم هو عبارة عن الاشتراك في تأسيس الشركة أو البنك الربوي، وعندئذٍ لا يبقى فرقٌ بين التأسيس والشراء؛ فإذا كان التأسيس محظوراً فكذلك يكون الشراء محظوراً أيضاً، ويكون جواز شراء سهم شركة ما فرع صحّة هذه الشركة؛ إذ لا قيمة لهذا السّهم ما لم تكن ثمّة شركة، فإذا كانت الشركة باطلة، فأيّ معنىً للتفكيك بين جواز شراء السّهم وعدم جواز الاشتراك بقاءً في الشركة التي تتعامل في المستقبل بما هو محظورٌ شرعاً[١].

(١) السيّد محمّد حسين فضل الله، فقه الشركة، بقلم السيّد محمّد الحسيني، ص٥٥ وما بعدها.

أهمّية الاحتكاك بالواقع

وقد يكون من المفيد هنا الإشارة إلى أنّ احتكاك المرجع بالواقع من شأنه أن يوضح لديه مدى كون بعض الفرضيّات واقعيّة أم لا حال قراءته للنصّ الشرعي، كما نجده في مسائل الحجّ – مثلاً – في الخلاف في مسألة اتّساع المطاف خلف مقام إبراهيم عليه السلام أو ضيقه، حيث ملاحظة المسألة من الناحية الواقعيّة يفرض إشكاليّات في طبيعة الحرج الذي يسبّبه القول بتضيّق المطاف، ما فرض على السيّد محسن الحكيم أن يُعيد النظر في فتواه بعد أن كان يرى تضيّق المطاف اعتماداً على الرواية التي اعتمدها المشهور، فلمّا ذهب إلى الحجّ عدل عن رأيه وأخذ بالرواية التي لم يعمل بها المشهور على أساس احتمال أنَّ المشهور إنّما عدلوا إلى غيرها لكون ذلك الغير موافقاً للاحتياط.

وفي موضوع الزّحام في الطّواف تجد لدى الفقهاء مسائل من قبيل أنّه لو دُفع الإنسان بسبب الزحام قليلاً إلى الأمام أو استقبل الكعبة ببدنه بسبب ذلك أو استدبرها، فإنّهم يُلزمونه بإعادة المقدار المدفوع به، لكي يحصل الطواف بإرادة الطائف، ولو لم يُمكن إعادة ذلك المقدار وجب إعادة ذلك الشوط.. وربّما يكون الأمر مفهوماً عندما نحتكم إلى العناوين الفقهيّة الافتراضيّة، ولكنّه يمثّل إشكاليّة كبيرة عندما يَخْبُرَ الفقيهُ الواقعَ على الأرض، حيث لا إمكانيّة للطواف من دون زحام، ومن دون تدافع، ولا سيّما عند تضيّق المسافة من جهة حِجر إسماعيل، ولذلك تظهر أهمّية الاحتكاك في الواقع في تحديد الفرضيّات الواقعيّة من الفرضيّات غير الواقعيّة، علماً أنَّ الرأي الفقهي لا بدّ أن يُعالج أيَّ إشكاليّة ضمن فرضيّاتها الواقعيّة. وردّاً على سؤال مفاده: «هل إنّ التدافع عند الطّواف بسبب الازدحام يضرّ بالطواف؟» يجيب السيّد فضل الله: «نحن نرى

أنّ الإنسان عندما يدخل ناوياً الطّواف، فإنّه ينوي أن يطوف كما يطوف النّاس، ولذلك ففي رأينا أنّ طوافه مجزٍ ولا إشكال فيه»[1].

وليس المقصود في النقطة التي أشرنا إليها آنفاً هو لَيُّ عنق النصّ لصالح الواقع، ولكنّ المقصود هو عدم الاستغراق في العناوين الفرضيّة التجريديّة بعيداً عن الواقع، حيث من الواضح أنّ النصّ الشرعي الذي يعالج قضايا واقعيّة، وخوطب به إناس يعيشون ذلك الواقع، لا يُمكن تجريده إلى فرضيّات بعيدة كلّ البعد عن واقع الأمور.

وقد يعزو بعض الباحثين هذه المشكلة، ولا سيّما في مسائل الحجّ، إلى أنّ كثيراً من الفقهاء عندما ينطلقون من موقع الإفتاء فإنّهم لا يمارسون الحجّ من ناحية عمليّة، بل ربّما لم يحجّ بعضهم أبداً في حياته.

وعلى كلّ حال، فليس من شكّ في المدى الذي يُمكن أن يلعبه الطابع الواقعي من دورٍ في عالم الإفتاء، الذي يكون المطلوب فيه تحديد طبيعة الموضوع الواقعي للحُكم، والذي قد يكون أحياناً من قبيل الموضوعات المستنبطة؛ كموضوع الغناء مثلاً، حيث نلاحظ أنّ السيّد فضل الله لا يفرّق في عالم الغناء بين قراءة القرآن أو العزاء وبين المجالات الأخرى؛ لأنّ المبدأ الغنائي واحدٌ في كلّ هذه المفردات في عالم هذا الفنّ؛ وهذا لا يُمكن للفقيه التغاضي عنه وهو يقرأ النصّ، أو يصنّف الروايات الواردة في هذا المجال..

وكذلك بالنسبة إلى المواضيع العاديّة؛ حيث يتصدّى السيّد لتحديدها نتيجة احتكاكه المباشر بالواقع، ولا سيّما لجهة بعض العناوين المتحرّكة، والتي قد

(١) السيّد محمّد حسين فضل الله، المسائل الفقهيّة، العبادات، دار الملاك، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٩م، ص٥٩٨.

تختلف باختلاف الأعراف والمجتمعات، كعنوان الهتك الذي قد يختلف تحديده عندما ينزل الفقيه إلى الواقع.

ولا يخفى أنّ الواقع مهمّ جدّاً لجهة تحديد مدى انطباق العناوين الثانويّة (*) في موارد العناوين الأوّليّة، كعناوين الاضطرار والحرج والضرر وما إلى ذلك، حيث من المهمّ أيضاً تحديد المسألة في المدى القريب والبعيد معاً.

الميزة الخامسة: ملاحظة المعطيات العلميّة

ليس من شكّ أن التطوّر العلمي الحديث قد ألقى بظلاله على كثيرٍ من المسائل الفقهيّة ووجهة مقاربتها من قبل الفقيه، حيث طرح العلم الحديث على بساط البحث الفقهي كثيراً من المسائل المستجدّة، والتي لم تكن لتخطر في البال سابقاً، ممّا قد يعني غياب النصّ المباشر بالنسبة إليها بطبيعة الحال، وتبرز أمام الفقيه مشكلة محاولة إخضاع الموضوع الجديد المكتشف علمياً للعناوين المطلقة الواردة في النصوص الشرعيّة، ممّا يطرح أيضاً مشكلة الإطلاقات ومداها الدلالي بنظر الفقيه.

ومن تلك العناوين – على سبيل المثال–: التلقيح الصناعي، أطفال الأنابيب، تنظيم النسل عن طريق بعض الوسائل الطبّية كاللّولب وربط الأنابيب، والتشريح، والموت الدماغي، والتبرّع بالأعضاء البشريّة، والإيصاء بها بعد الموت، ومنيّ المرأة، وعمليّات التجميل، والاستنساخ، وإثبات الهلال بالحسابات الفلكيّة أو الوسائل الحديثة، وغيرها من المواضيع الكثيرة. –

(*) العناوين الأوّلية هي العناوين التي تثبت حكماً بمعزل عن أيّ حالة أخرى طارئة، كحرمة الخمر مثلاً، وأما العناوين الثانوية، فهي العناوين الطارئة، كالاضطرار، حيث يصبح شرب الخمر مباحاً إذا اضطر الإنسان إليه، كما لو توقّفت حياته على شربه.

وممّا لا إشكال فيه أنّ العلم فتح الباب أمام فهم للظواهر العلميّة أدقّ من فهم الماضين؛ ما طرح أمام الفقيه إشكاليّة وجودٍ بعض الروايات التي تُثْبِتُ شيئاً أَثبتَ العلمُ نَفْيَه، أو تفسّر بعض الظواهر بتفسيرات ثبت خطؤها علميّاً، ما يقتضي إمّا تأويلها بحملها على محامل تبرّرها منطقيّاً بلحاظ المرحلة وثقافتها أو طبيعة المُخاطَب، عند إطلاق النصّ، أو باعتبار اصطدامها بالعلم مبرّراً لرفضها من أساسها، مع الإشارة إلى أنّ السيّد يفرّق في هذا الموضوع بين الحقيقة العلميّة وبين النظريّة العلميّة التي يُمكن أن ينفتح البحث العلمي مستقبلاً على ما يخالفها..

والمتتبّع لنتاج السيّد الفقهي على هذا الصعيد يلمح تميّزه الكبير في بحث هذه المسائل، ومتابعتها، والرجوع إلى أهل الخبرة فيها. ويبرز السيّد كمتصدٍّ أوّل لبعض المواضيع ومقاربتها من خلال طبيعة المسألة وواقعيّتها، لا من خلال طريقة الإجابة على فرضيّات قد لا تمتّ إلى الواقع بصلة، ما أضفى على السيّد نوعاً من الاحترام في الأوساط العلميّة الحديثة، كونه لا يتعرّض للمسألة العلميّة إلا بعد أن يتعرّف عليها موضوعيّاً فيقاربها من موقع العالِم بها، المتميّز بمقاربته الفقهيّة لها.

ونطرح في هذا المجال مثالين:

المثال الأوّل: بداية الشهور القمريّة

انتهى السيّد فضل الله في بحثه في موضوع تحديد بدايات الشهور القمرية إلى ما انتهى إليه أستاذه الخوئي، الذي استقرّ رأيه على أنّ القمر إذا ثبتت رؤيته في مكانٍ ثبت الشهر في كلّ مكانٍ يشترك مع بلد الرؤية في جزء من اللّيل، بحيث تكون

ليلة الرؤية ليلةً واحدةً بالنسبة إلى هذه البلدان. وقد أضاف السيّد الخوئي إلى ذلك أنّ الرؤية البصريّة وسيلة من وسائل التحقّق من وجود الهلال في الأفق، وليس لها موضوعيّة بذاتها، ولذلك فمن الممكن افتراض وجود وسائل أخرى لتحصيل العلم بوجود هذا الهلال في الأفق، وعندها يكون الشهر قد بدأ فعلاً[١]، ولكنّ السيّد الخوئي لم يعتمد على الحسابات الفلكيّة في حياته؛ ربّما لأنّ ذلك يتطلّب الاقتناع بتشكيلها هذا المستوى من الإثبات العلميّ بوجود الهلال بنحوٍ قابلٍ للرؤية.

وقد كان الدور المميّز للسيّد فضل الله أنّه طرح المسألة على أساس دراسته لحجم ما توصّل العلم الفلكي إليه من دقّة في هذا المجال، بحيث فُرِضت نتائجه على النظريّة الفقهيّة التي تبنّاها السيّد؛ لأنّه ما دام العلم بالهلال هو الذي يحدّد بداية الشهر، والعلم يُثبت أدقّ ممّا تُثبته الرؤية البصريّة التي تكتنفها عوامل سلبيّة عديدة، فأصبح لزاماً على الفقيه أن يأخذ بهذا الطريق المستجدّ؛ بل لا يجوز له التنكّر له في هذا المجال.

وللعلم، فإنّ السيّد فضل الله قد طرح – في بادىء الأمر – مسألة بدايات الشهور القمريّة على أساس الولادة الفلكيّة للهلال، ثمّ عدل عنها للقول بلزوم الولادة ووصول الهلال إلى المرحلة التي يكون فيها قابلاً للرؤية بالعين المجرّدة لولا العوائق الخارجيّة، وصولاً إلى لزوم الولادة ووصوله إلى مرحلة قابليّة الرؤية ولو بواسطة الآلات المكبّرة[٢]، ما قرّب المسافة بين البداية الشرعيّة للشهر القمري والولادة الفلكيّة.

---

(١) راجع: رسالة حول رؤية الهلال، مجموعة مراسلات بين المحقق الطهراني والسيد الخوئي، طبع دار العروة الوثقى، بيروت–لبنان.

(٢) راجع: بيّنات، موقع مكتب سماحة العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله، شبكة الانترنت، تحت عنوان «الاستنساخ بين إشكاليات التحليل والتحريم»: httP://arabic.bayynat.org.lb/marjaa/istinsakh.htm

المثال الثاني: الاستنساخ

يقول السيّد فضل الله في حديثه عن حُكم الاستنساخ في وجهٍ من وجوه الاعتراض عليه، بأنّه تدخّل في شؤون الخالق وهو يصدم العقيدة الدِّينيّة: «إنّ الإنسان يُخلَق من خليّة، وهي تتوزّع بين الزوجَيْن: فالنطفة من الرجل وهي تشتمل على ٢٣ من الكروموزومات والبويضة كذلك، كما تحدّث عنه أهل الاختصاص، وعندما تُلقّح البويضة بالنطفة، يصبح عدد الكروموزومات ٤٦، وهو الرقم الذي يمكن أن يُنتج إنساناً، وهنا عندما نأتي للاستنساخ، نجد أن ما جاء به المستنسخون هو أنّهم أخذوا خليّة ناضجة تشتمل على الرقم ٤٦، وفرّغوا البويضة ووضعوا فيها الخلية، وعليه، فالمسألة لم تبتعد عما هو مألوف من القانون، وإن اختلف الشكل هنا وهناك. لقد استهدى الإنسان قانون الخلق ولم يخلق، فالاستنساخ إذاً لا يصدم العقيدة الدينيّة، ولكنّه قد يصدم المألوف في ما تعارف عليه الناس.

وأنا أرى أنَّ الذين يُمارسون الاستنساخ، اعتمدوا هذا القانون، وحاولوا أن يأخذوا خليّة حيّة فاعلة كاملة، وأن يفرّغوا البويضة من محتواها من الكروموزومات، ليضعوا فيها محتوى هذه الخليّة، فتعطي النتيجة نفسها التي تحصل خلال لقاء البويضة بالحيوان المنوي. فالقانون إذاً ثابت، لكن الإنسان تحرّك من خلال التفاصيل. وبالتالي فلم يتحوّل الإنسان إلى خالق بل إلى منتج في الشكل على أساس القانون الذي وضعه الخالق.

على ضوء هذا، فإنَّنا لا نرى أنَّ هذه القضيّة عمليّة خلق لتكون منافية للعقيدة الدّينيّة، لأنَّ الخلق ينطلق من إبداع لقانون جديد، ومسألة الاستنساخ

ليست إبداعاً لقانون، إذ لا خصوصيّة للنطفة والبويضة في عمليّة الولادة، بل إنَّ خصوصيتهما لجهة تكامل الخليّة بالتقائهما. وانطلاقاً من ذلك، فإنَّ كلّ خلية فاعلة حيّة تختزن ما تختزنه البويضة والنطفة معاً، يمكن أن تكون أساساً لولادة الكائن الحي»[١].

ويؤكّد السيّد فضل الله في حوار مع إذاعة أوروبا الموحّدة عدم وجود حدود أمام حركة العلم في اكتشافه، وإنّما في طبيعة استثمار الاكتشاف العلمي ممّا يُحيلنا إلى أخلاقيّات العلم، فلا يجد السيّد «أيّ مانع من أن يتطوّر البحث العلميّ ليكتشف ويبدع، ولكن عمليّة الإنتاج العلمي لا بُدَّ أن تخضع للمصلحة الإنسانيّة العليا في طليعة حياته وعلاقاته وطبيعة انعكاسه سلباً أو إيجاباً على نموّ المجتمعات وتوازنها، لأنَّه لا يجوز أن تنتج إنتاجاً علميّاً يسقط التوازن الاجتماعي... ليس هناك مانع من أيّ إنتاج علمي، العلم خيرٌ وليس شرّاً، ولكن تحريك العلم في الواقع هو الذي ينتج الخير والشر، تماماً كما هي الذّرة، التي كان اكتشافها في كلّ عناصرها اكتشافاً يُفيد الإنسان، ولكنَّ بعض النّاس يستعملون هذا الاكتشاف في ما يضرّ بمصلحة الإنسان، وما يُدمّر الإنسان، فليس الاكتشاف العلميّ هو المشكلة، وإنّما الإنسان المفكّر بالشرّ هو المشكلة... والقضيّة تعيش في هذا الاتّجاه»[٢].

وقد يبدو هنا واضحاً أنّ المُعطى العلمي لدى السيّد لا يقتصر على دراسة المستجدّات فحسب، بل إنّ السيّد يضع العلم في موقعه الطبيعيّ من منظومة

---

(١) بيّنات، م. سابق، تحت عنوان: "الاستنساخ بين إشكاليات التحليل والتحريم"
httP://arabic.bayynat.org.lb/mbayynat/marjaa/istinsakh.htm

(٢) بيّنات، م. سابق، حوار مع سماحة السيّد مع إذاعة أوروبا الموحّدة بتاريخ ٢٢/جمادى الأول/١٤٢٢هـ، الموافق: ١٢/٨/٢٠٠١م

العقيدة الإسلاميّة التي تمجّد العقل والعلم إلى الدّرجة التي لا تجعل هناك حدوداً لحركته، سوى ما تفرضه الأخلاق على الإنسان تجاه ما يكتشفه؛ فالمسألة إذاً أخلاقيّة وليست مسألةَ تصادمِ الدِّين مع العلم؛ وفرق بين الأمرَيْن.

الميزة السادسة: فقه المجتمع

ينظر السيّد إلى الفقه الإسلاميّ كإطارٍ تشريعيٍّ منظِّم للفرد والمجتمع، وهو بذلك يتجاوز فقه الفرد ليؤسّس لفقه المجتمع، حيث يُقصد بفقه الفرد هو الذي تتحدّد مجالاته وفق الإنسان في بُعده الفرديّ من دون ملاحظة المسألة في بُعدها المُجتمعي، وهو ما قد يغفل عنه السائد من الحركة الفقهيّة، وربّما لا يستشعر البعض ضرورة التفكير في أصل أن يكون هناك فقهٌ ذو طابع مجتمعي.

ففي معرض ردّه على الرأي الذي ذهب إليه البعض من «أنّ السعي للحكومة الإسلاميّة في غياب الإمام عجل الله فرجه غير مشروع، حتّى لو كانت النتيجة تطبيق الإسلام على منهج أهل البيت عليهم السلام؛ لأنّ ذلك يمثّل اغتصاباً للمنصب الإلهيّ، باعتبار ما يَرْوُوْنه عن الأئمّة عليهم السلام من أنّ «كلّ راية ترتفع قبل قيام القائم فهي راية ضلال» يقول السيّد فضل الله: «إنّ هناك استغراقاً في المسألة الفرديّة للفقه، وفي المضمون الحرفيّ للروايات، مما جعل المسألة تعيش في حرفيّة المضمون بعيداً عن روحيّته وإيحاءاته. وهذا هو الذي جعلهم يؤكّدون الفراغ في مسألة الدولة الإسلاميّة في حالة الغيبة، ثمّ نراهم في الوقت نفسه يتحدّثون عن أنّ للفقيه إقامة الحدود في حال الغيبة من جهة الدليل الخاصّ، ومن جهة ارتباط الحدود بالمصالح العامّة، كما يتحدّثون عن مشروعيّة الجهاد بقيادة الفقيه من خلال أنّه القدر المتيقّن عند دوران الأمر بينه وبين غيره، لا من باب

الولاية. إنّه المنهج التجزيئيّ في الطريقة الاجتهاديّة التي تحاول التفريق بين الموارد، ولا تعمل على اكتشاف القاعدة العامّة من خلال ذلك»[١].

وقد نجد أنّ السيّد قد حرّك منهجه الفقهي في بُعده المجتمعي في كثيرٍ من فتاواه السياسيّة، ومنها على سبيل المثال فتواه بحرمة التنازل عن أيّ شبرٍ من أرض فلسطين التاريخيّة[٢]، أي فلسطين في حدود عام ١٩٤٨م، ممّا تبتني عليه حُرمة بيع الأراضي والعقار لأيٍّ من الغاصبين المحتلّين من الصهاينة، مع أنّ المسألة – في الفقه الفردي – قد لا تتحرّك في هذا الإطار؛ إذ القاعدة الأوّليّة أنّ الإنسان مسلّط على ماله؛ ولكنّ النظر إلى المسألة من زاوية وجود الكيان الغاصب في قلب الأمّة، والأخطار المستقبليّة التي تأخذ أبعاداً كبيرة، قد يدفع إلى القول بأنّ التفكير في مثل هذه المسألة من خلال البُعد الفردي أمرٌ غير منهجيّ.. وكذلك الحال في مسألة تحريمه التطبيع مع العدوّ الصهيوني[٣].

وقد يجد المتأمّل في تعليقه على أحداث ١١ أيلول الشهيرة، والتي حصلت في الولايات المتّحدة الأميركيّة في العام ٢٠٠١م، أنّها ممّا «لا يوافق عليه شرعٌ ولا عقلٌ ولا دين»[٤]، هذا الاتّجاه الفقهي الذي يحاول أن يدرس المسألة

---

(١) الفقيه والأمّة، تأملات في الفكر الحركي والسياسي والمنهج الاجتهادي عند الإمام الخميني، آية الله العظمى السيّد محمّد حسين فضل الله، إعداد مصطفى الشوكي، دار الملاك، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٠م، ص٨١-٨٢.

(٢) يقول السيّد فضل الله في بيانٍ له: إنّ فلسطين، كلّ فلسطين، في حدودها التّاريخيّة، هي أرضٌ عربيّة إسلاميّة، ولا يملك أحدٌ شرعيّة التّفريط في شبرٍ منها، مهما كانت الاعتبارات السياسيّة والدينيّة؛ لأنّ الاغتصاب في الإسلام غير قابلٍ للشّرعنة، مهما تقادم الزمن، ولأنّ تمكين الصّهاينة المحتلّين من أرض المسلمين، يمثّل تمكيناً لهم من السّيطرة على كلّ الواقع الإسلاميّ الذي لن يزيده الواقع الدوليّ إلا تهالكاً وسقوطاً وضعفاً، عبر سلسلة الضّغوطات والفتن التي ستضغط على الأمّة وتفتك بجسمها الذي لم يعد يخفى ما فيه من الوهن والمرض. راجع، بيّنات، موقع مكتب سماحة العلاّمة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله، شبكة الانترنت:

httP://arabic.bayynat.org.lb/nachatat/bayan__١٢٠٩٢٠٠٩.htm

(٣) راجع، بيّنات، المصدر نفسه.

(٤) في جواب على سؤال يقول: هل ترون أن العمليات التي حصلت في نيويورك في ١١ أيلول (سبتمبر) وتسببت في قتل الأبرياء

بشموليّتها، بما لها علاقة بالواقع الإسلامي العام، وبحاضر الإسلام ومستقبله، وليس من خلال الجانب الفردي الذي قد يذهب في اتّجاهات أخرى.

الميزة السابعة: الشموليّة في المقاربة الفقهيّة

يبدو واضحاً لمن حلّل منهجيّة السيّد فضل الله في الاستنباط الفقهي، أنّ العناوين الآنفة الذِّكر، أعني حاكميّة القرآن والطّابع العرفيّ والنزعة التاريخيّة والبعد الواقعيّ والمجتمعيّ وما إلى ذلك، لا يتعامل معها السيّد فضل الله بشكلٍ آليّ، بحيث يعمد إلى اختيار عنوان من الميزات الآنفة الذكر ليستخدمه في هذه المسألة الفقهيّة أو تلك ليحصل على النتيجة، فتارة نجده يستخدم القرآن ليستدلّ به في موردٍ ما، كالغناء مثلاً، على حكم، وأخرى يستخدم النزعة التاريخيّة، وثالثة يستخدم الطّابع العرفي، وهكذا... بل إنّ كلّ تلك العناوين ومضامينها وآليّاتها امتزجت في تجربته الاجتهاديّة، بحيث تجدها تتحرّك بشكل عفوي، لتحيط بالموضوع من جوانبه كافّة، ولتتحرّك الدلالة القرآنيّة لتؤسّس القاعدة، أو الفكرة العامّة، لينطلق معها الفقيه بين الاحتمالات، ليترجّح لديه – على ضوء الدلالة القرآنية – احتمالٌ آخر، ويتمّ تعزيز هذا الاحتمال من خلال النظرة التاريخية للمسألة الفقهيّة وتجلّياتها، ويتحرّك هذا

هي جهاد في سبيل الله كما قيل؟، يقول السيّد فضل الله: لقد كنت أول شخصية إسلامية دينية أعلنت رفض هذا العمل وأنه ليس جهاداً بالرغم من الخلفيات التي تكمن وراء هذه الأعمال في نفوس أصحابها، لأن مسألة أن نفجر ركاب أكثر من طائرة من دون أن تكون لهم علاقة بالمسألة من قريب أو بعيد، أو أن نقتل الناس الذين هم في المركز التجاري العالمي لمجرد أننا نريد أن ندمر موقعاً من مواقع الاقتصاد الأميركي الضاغطة على الاقتصاد العالمي، فهذا عمل لا مبرر له، وقد قلت إنه لا يقبله عقل ولا شرع ولا دين.. إننا نختلف مع أميركا في السياسة، لكننا لا نواجهها بهذه الطريقة، فنحن ليست عندنا مشكلة مع الشعب الأميركي ولو كان هو الذي انتخب هذه الإدارة، لأنه لم ينتخبها من خلال عقدة في نفسه ضد دول الأرض الأخرى، ولكنه انتخبها من خلال قضاياه الداخلية. وهكذا نحن نملك قيمة إسلامية إنسانية ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ أي لا يتحمّل إنسان خطأ إنسان آخر، فالشعب الأميركي لا يتحمل مسؤولية الإدارة الأميركية، لذلك نحن نعتبر هذا العمل عملاً غير مبرر من الناحية الدينية. راجع: بيّنات. httP://arabic.bayynat.org.lb/nachatat/brovail%20082002.htm

المسار كلّه من أوّله إلى آخره بذوق أدبيّ رفيع، أمّن للسيّد فضل الله سليقة عالية في قراءة النصّ واستكشاف دلالاته، وهكذا، بحيث لا تجد أنّك أمام شخصيّة تمارس الاستنباط الفقهيّ بشكلٍ تفكيكي يقترب من الصّناعة، بل تجد شخصيّة عجنت في داخلها كلّ العناصر التي تطلّ على النصّ والواقع معاً، وتدرس الدلالة المباشرة وغير المباشرة، وتستكشف دلالة المذكور وغير المذكور في الكلام، لتكون الحركة الفقهيّة في عقل السيّد فضل الله تعبيراً عن تراكم كبير من التجربة الفقهيّة والفكرية والعمليّة، وأفقاً واسعاً من الحركة الفكريّة الفقهيّة يفتح للسيّد فضاءات من الدلالات والاحتمالات التي تطل على الإبداع والتجديد من بابه العلمي الواسع.

الميزة الثامنة: الشّجاعة العلميّة

المتتبّع لبعض آراء السيّد فضل الله الاجتهاديّة ينتهي بسهولة إلى تميّز السيّد بشجاعته العلميّة التي لا تمنعه من إطلاق الفتوى والثّبات عليها ما دامت تمثّل قناعةً علميّةً لديه، مهما كان الطرف المعارض لها، فنجده يُفتي بطهارة الإنسان ولا قائل به في حينه، ويعمل بالحسابات الفلكيّة لإمكانيّة الرؤية مخالفاً بذلك السائد لدى المسلمين، وليس لدى المدرسة الفقهية الشيعيّة السائدة فحسب، وأفتى بعدم مانعيّة ما يكون من قبيل الأصباغ اللاّصقة بالبشرة المانعة من وصول الماء إليها عن الوضوء والغسل، فلا يجب إزالته خلافاً للرأي السائد شيعيّاً وربّما سنّياً أيضاً، وأفتى بتحقّق الغروب بسقوط القرص، فلا يجب انتظار غياب الحمرة المشرقيّة كما هو المشهور لدى الشيعة الإماميّة، وكذلك بإرث المرأة من الأراضي والعقارات تماماً كما يرث الرجل منها، وبحلّية حيوان البحر كلّه، حتّى أوجب الجدل في أوساط كثيرة، وإن كانت وراء هذا الجدل أسباب متعدّدة.

ويرى المشتغلون في الحقل الفكريّ والفقهيّ، أنّ السيّد استطاع بثباته وشجاعته العلميّة أن يشيع هذه الروح، ويدفع العلماء إلى الاقتراب من وجهة نظره، كما لوحظ جيّداً في مسألة اعتماد الحسابات الفلكيّة، حيث اقترب بعض العلماء من ذلك في الأخذ بالحسابات في خطّ نفي إمكانيّة الرؤية دون إثباتها، وقد تأثّر بذلك السنّة والشّيعة معاً، حتّى أنّ نظريّة السيّد شاعت في أوساط الفلكيّين أيضاً.

وهذه الروح العلميّة هي ما تحتاجها العلوم لتتطوّر، من خلال إعادة النظر في الموروث الفكري، أيّاً يكن ميدانه. ومن دون هذه الروح؛ بل من دون أن يتوفّر لها المناخ الذي يحتضن البحث العلمي أيّاً كانت نتائجه مغايرة أو مصطدمة مع الموروث بشرط أن تستند إلى العلم، وبالتالي يوفّر – هذا المناخ – الأرضيّة للحوار العلميّ الموضوعيّ الذي يُخرج الحوار من إطار الجدل والإثارة التي تستهدف غايات أخرى، إلى إطار المناقشة للدليل والبرهان، من دون كلّ ذلك، فإنّه ليس باستطاعة الفقه أن يستمرّ ويتطوّر؛ إذ ليس الفقه، وعلوم الدين، بِدَعاً من العلوم التي لم تتطوّر إلا بعد إشاعة مناخ الحرّية الفكريّة الذي حلّ محلّ الإرهاب الفكري، والمنهج العلميّ الذي يرصد الدليل بدلاً من التكهّنات والتبريرات لما هو قائم.

بل قد نستطيع القول: إنّ الجمود في الفكر الفقهيّ قد يؤدّي، مع تضافر التحدّيات الفكريّة التي تتطلّب إجابات علميّة ومنطقيّة ومتجانسة، إلى بروز الفقه نفسه في موقع الضعيف عن مواكبة التحدّيات والحياة؛ وبالتالي يُضعف الثّقة به، إن لم يكن بالدين نفسه.

وبعبارة أخرى: إنّ الإنسان عندما يواجه، في أيّ اتّجاه يتبنّاه، دينيّاً كان أم غيره، ضعفاً في بنيته الفكريّة والمنطقيّة، وفي قدرته على مواكبة المتغيّرات، فإنّه يلجأ إلى أحد أمرَيْن، كِلاهما خطر:

الأوّل: أن يكفر بالدّين نفسه، أو بالاتّجاه ذاته؛ لأنّه إنّما لجأ إليه لأجل أن يؤمّن له الأرضيّة التي يعيش فيها حياته، بكل متغيّراتها وتحدّياتها العمليّة والفكريّة، بشكل متجانس، يمنحه السّلام الداخلي، ولا يدفعه إلى أن يعيش نوعاً من التناقض بين ما يعتقد وبين ما يراه أمامه في الواقع. وقد شهدنا في ذلك الكثير من المنتمين إلى العوائل العلميّة الدينية، خرجوا من الدِّين؛ لأنّ آباءهم، وهم في المواقع العلميّة المتميزة ربّما، لم يواكبوا أسئلتهم وتجربتهم الدينيّة أمام ضغط الأسئلة التي يفرزها الواقع؛ فكيف بالواقع الذي نعيشه اليوم، بكلّ زخمه وضخّه للأفكار والتوجّهات وما إلى ذلك؟!

الثاني: أن ينعزل عن الحياة؛ لأنّ الانخراط الإيجابيّ في الحياة مع ضعف الدّين - بحسب النتاج التقليدي الجامد - عن مواكبتها، يؤدّي به إلى أن يعيش التوتّر الداخلي، وهو في الوقت نفسه لا تتوفّر لديه عوامل الكفر، فيدفعه ذلك إلى أن يقطع تواصله مع المجتمع، ولا سيّما في الشأن الديني، وبالتالي يفقد هو، فضلاً عن المجتمع، طاقة من طاقاته، وقيمة إيجابيّة يُمكن لها أن تضيف الحياة، فضلاً عن أنّ الانعزاليّة والتقوقع تُشكّل بيئة خصبة لأفكار الغلوّ والزندقة والاتّجاهات العنفيّة وما إلى ذلك ممّا يصطدم بالعلم والمنطق الذي أرسى الإسلام دعائمه.

أمام كلّ ذلك، نستطيع أن نفهم إصرار السيّد فضل الله، حتّى الأيّام الأخيرة

من حياته المباركة، على طرح قناعاته، في أيّ موضوع من المواضيع؛ لأنّه كان يرصد هذا الواقع المرير الذي يُمكن أن تنفتح عليه الأجيال القادمة، وهو الذي كان ينبّه دائماً، في المؤتمرات والندوات واللّقاءات، أنّنا إذا لم نقرأ فكرنا، وننقده نقداً بنّاء، فسيأتي الآخرون لينقدوه من مواقعهم الثقافيّة، وسنجد أنّنا لا نستطيع مواكبة الجيل المتعطّش للدين الذي يواكب الحياة من موقع العلم لا الجهل، والحقيقة لا الخرافة، والتوازن لا الغلوّ والتطرّف.

وفي الختام نقول: إنّ ما تقدّم هو محاولة لاستكشاف العناصر التي تميّز بها منهج السيّد فضل الله كُلاًّ أو بعضاً أو وجهةً، من الناحية الاجتهاديّة في الفقه؛ وليس من إشكالٍ أنّ هذا المنهج قد ألقى بظلاله على مجمل شخصيّة السيّد فضل الله (رض)، ممّا شهدنا بعض جوانبه في تفكيره في المسائل العقيديّة.. وربّما يحتاج الباحث إلى بذل المزيد من الجهد الأكثر تفصيلاً، ولا سيّما عندما تتداخل العناصر الاجتهاديّة لدى السيّد مع بعضها البعض.

الفهرس



نبذة عن المؤلف

السيد جعفر فضل الله

- ولد في بيروت 24/6/1974م

- باحث إسلامي وأستاذ محاضر في الفقه وأصوله في المعهد الشرعيّ الإسلاميّ (بيروت).

- درس العلوم الحوزويّة الدينيّة في المعهد الشرعيّ الإسلاميّ، منذ 1993 و حتى 2001، ثم حضر على والده دروس "الخارج" منذ 2001 وحتى 2010م.

- حائز على شهادة دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع من الجامعة اللبنانية، ويحضّر لنيل شهادة الدكتوراه في علم اجتماع المعرفة والثقافة.

- شارك في العديد من المؤتمرات والندوات الفكريّة والفقهيّة والوحدويّة في لبنان والخارج.

- أصدر عدّة تقريرات فقهيّة لوالده المرجع:

- البلوغ، بحثٌ علميّ فقهيّ.

- حكم الحاجب اللاّصق في الوضوء والغسل.

- حديث عاشوراء، مجموعة محاضرات حول عاشوراء.

- مع روحانيّة الزمن، شرح لأدعية أيام الأسبوع.

- على ضفاف الوصيّة، شرح لوصيّة الإمام علي(ع) لولديه الحسنين(ع).

- نظرة إسلاميّة حول الغدير.

- نظرة إسلاميّة حول عاشوراء.